UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

RECHERCHES DE THÉOLOGIE

ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

Tome XXVII — 1960

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/recherches-de-theologie-et-philosophie-medievales_1960_27

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

Tome XXVII

1960

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Un passage difficile de la « Tradition apostolique » sur le signe de croix

L'adage *in cauda venenum* s'applique aussi à l'édition des textes. Les scribes sont naturellement plus fatigués à la fin de leur travail, et c'est là qu'ils font le plus facilement des fautes mécaniques, lesquelles à leur tour provoquent des corrections intentionnelles. Le cas se vérifie dans la *Tradition apostolique*. Les lignes 14-24 de la dernière page du palimpseste de Vérone [1] ne contiennent pas moins de trois énigmes. Il semblerait pourtant que nous soyons favorisés pour ce passage, puisque nous disposons de deux textes latins différents. En effet le manuscrit de Vérone contenait deux fois la conclusion de la *Tradition apostolique*. Le quaternion 13 du manuscrit dans son état primitif donne une première fois la conclusion à la p. 10, à une place différente de celle qu'elle occupe dans les versions orientales [2]. Le feuillet suivant manque, puis à la page 13 le texte reprend au milieu du chapitre sur les heures de prière, à la prière de la neuvième heure. Les deux pages qui manquent (11-12) contenaient donc, outre les dernières lignes de la conclusion, le début du chapitre sur les heures de prière. Donnons les deux textes (L^1 et L^2) en parallèle avec la tradition alexandrine, représentée par la version sahidique (S) [3], et les variantes utiles de l'arabe (A) et de l'éthiopien (E).

---

1. E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*, Leipzig 1900, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 118. Il s'agit probablement d'une feuille détachée intercalée dans le modèle.

3. W. Till et J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, Berlin 1954, p. 42. La version sahidique contient bon nombre de mots grecs (signalés dans l'apparat).

L^1	L^2	S (AE)
Semper tempta modeste consignare tibi frontem. Hoc enim signum passionis aduersum diabolum ostenditur si ex fide faciat quis ut non hominibus placens, sed per scientiam sicut loricam oferens ; siquidem aduersarius uidens uirtutem spiritus ex corde in similitudine lauacri in manifestum deformatam, tremens effugatur te non illum cedente sed inspirante.	Semper autem imitare cum honestate consignare tibi frontem. Hoc enim signum passionis aduersum diabolum manifestum et conprobatum est, si ex fide itaque facis, non ut hominibus appareas, sed per scientiam tamquam scutum offerens ; nam aduersarius, cum uidit uirtutem quae ex corde est, ut homo similitudinem uerbi in manifesto deformatam ostendat, infugiatur non sputante ⟨te⟩ sed flante spiritu in te.	Fac [1] autem tentamen [2] in omni tempore consignare [3] frontem tuam in timore. Hoc enim signum [4] est quod cognoscitur et manifestum est, per quod diabolus [5] perit, si facis illud in fide [6], dum appares non hominibus tantum, sed in scientia confidens in illam sicut in scutum [7]. Quoniam [8] adversarius [9] diabolus [10] videt [11] virtutem cordis tantum et cum [12] videt hominem interiorem, hoc est rationabilem [13], quia signat [14] intra et extra signo [15] verbi [16] dei [17], fugit [18] statim, dum repellitur per spiritum sanctum, qui est in homine qui facit ei locum in se.

1. fac ... consignare] in omni tempore consigna *A* 2. *či peira* = *πεῖρα vel πειρᾶν* 3. *σφραγίζειν* 4. signum] passionis *add. L^1 L^2 E* 5. *διάβολος* 6. *πίστις* 7. *θυρεός* 8. *ἐπειδή* 9. *ἀντικείμενος* 10. *διάβολος om. L^1 L^2 AE* 11. *θεωρεῖν* 12. et cum ... interiorem] hominis interioris *E* 13. *λογικός* 14. *σφραγίζειν* 15. *σφραγίς* 16. *λόγος* 17. dei *om. L^1L^2AE* 18. fugit ... repellitur] tremit et fugit *E*.

Notons tout d'abord les concordances verbales entre le latin et le sahidique. Pour les mots coptes je renvoie à la concordance du Nouveau Testament sahidique de dom M. Wilmet [4], qui fournit des indications pour une rétroversion.

1. tempta — (imitare) = či peira ; *πειρᾶν* (verbe) ou *πεῖρα* (nom). La lecture *imitare* n'est pas certaine. Seuls sont parfaitement lisibles : *m-tare* ; probablement une corruption de *temptare*.
   modeste — cum honestate = h(e)n hote ; probablement *σὺν εὐλαβείᾳ* ; cf. WILMET, p. 1497. C'est le seul mot qui explique *cum honestate*.
2. consignare = *σφραγίζειν*.
3. signum = maein ; probablement *σημεῖον* ; 70 fois dans le N. T. ; cf. WILMET, p. 369.

4. M. WILMET O. S. B., *Concordance du Nouveau Testament sahidique*, Louvain 1957-1959.

8. (placens) — appareas = ouon(e)h ebol ; le plus souvent *ὁρᾶσθαι* ou *φαίνειν* ; cf. WILMET, p. 1064.
scientiam = soou(e)n ; *γνῶσις* 29 fois, *ἐπίγνωσις* 12 fois ; cf. WILMET, p. 860.
9. loricam — scutum = *θυρεός*.
10. aduersarius = *ἀντικείμενος*.
11. uidens — cum uidit = *θεωρεῖν*. La seconde fois, *S* emploie *nau*, voir.
uirtutem = čom ; 120 fois *δύναμις* ; cf. WILMET, p. 1696.
13. similitudine — similitudinem = *σφραγίς*.
(lauacri) — uerbi = *λόγος*.
14. in manifestum — in manifesto = hibol : *ἔξω*.
deformatam = *σφραγίζειν*.

La première question que doit se poser le critique est celle de savoir si L^1 et L^2 représentent des traductions différentes. La comparaison du vocabulaire exclut cette hypothèse. Sur 30 mots qui ne sont ni des pronoms ni des particules, il y en a 21 qui sont communs aux deux textes. On se trouve simplement devant deux états d'un même texte. Lequel des deux est-il le plus proche de l'original ?

Assurément celui qui s'accorde avec *S*, c'est-à-dire L^2 :

7 placens L^1 appareas L^2 appares *S*
12 spiritus L^1 *om.* L^2 *S*
13 lauacri L^1 uerbi L^2 *S*

D'où viennent alors ces deux dernières leçons qui paraissent si originales ? Sûrement d'un autre passage sur la signation (HAULER, p. 119, 22). Il y est question de celle qui se fait avec l'haleine humide et la salive, et on en donne le sens : *donum enim spiritus est et infusio lauacri*. Le reviseur, ne comprenant pas le sens de la *similitudo uerbi*, a interprété un passage par l'autre. Il a ajouté *spiritus* après *uirtutem* et a substitué *lauacri* à *uerbi*. Mais ce commentaire est tout à fait hors de propos ici, car il n'est plus question d'haleine ni de salive. On voit aussi que *placens* n'est qu'une interprétation de *appareas* (confirmé par *S*) ; mais c'est une mauvaise interprétation. Le contexte suggère simplement qu'on ne doit pas faire le signe de croix pour être vu des hommes. Il s'agit d'un signe de croix discret sur le front, qui doit mettre le démon en fuite ; il n'y a aucune nécessité qu'il soit vu par les hommes, mais il n'est pas question de faire plaisir à qui que ce soit. Quant au passage final *te non illum cedente* nous verrons plus loin qu'il n'est qu'une correction de *non sputante*.

Il ne faut donc pas avoir l'illusion de trouver en L^1 un texte indépendant de L^2. C'est une édition corrigée, et mal corrigée. Il faut partir de L^2 et le comparer à *S* (*AE*). Les autres témoins font défaut. Le passage n'a été repris ni dans les *Constitutions apostoliques* ni

dans le *Testamentum Domini*. Il l'a été par les *Canons d'Hippolyte*[5], mais sous une forme si abrégée et si remaniée qu'on n'en peut rien tirer pour la critique du texte, à l'exception d'un détail dont nous parlerons plus loin. Venons-en maintenant aux trois passages mystérieux.

1. — *Semper autem imitare (tempta).*

La leçon *imitare*, comme je l'ai signalé plus haut, n'est pas certaine. Elle ne peut être qu'une corruption graphique de *temptare*, car un verbe de ce sens est imposé par l'accord *SL*[1]. Ce verbe a deux sens : mettre à l'épreuve, essayer. Le traducteur l'emploie dans les deux sens : *neque temptari... poteritis* (HAULER, p. 120, 10) ; *exterminare temptat* (HAULER, p. 118, 30). Avec *consignare* comme complément, le premier sens est exclu. Mais le second sens paraît bien étrange dans ce contexte. On essaie de faire une chose difficile ; mais on ne voit pas la difficulté qu'il y a à faire un signe de croix discret sur le front. Ce verbe n'apparaît jamais ailleurs dans les prescriptions de l'auteur. Il les formule généralement à l'impératif (*ora*, *consigna* etc.) [6]. Quand il y a un auxiliaire, c'est *festina*, qui répond au grec σπουδάζειν conservé par le sahidique.

Le *semper*, surtout en tête de phrase, n'est pas moins curieux. On ne passe pas la journée à faire des signes de croix. « Essaie toujours de te signer le front » est un conseil qui paraît singulier. D'autre part, tout le contexte parle de la tentation. La phrase qui précède est : *neque temptari neque perire poteritis*. Dans la suite, il est question de mettre le démon en fuite. On a bien l'impression que le verbe signifiait tenter, et non essayer. De plus la forme *imitare* à cette place semble le vestige non d'un infinitif actif, mais d'une forme passive (*temptare*, *temptaris*). Le *semper* n'en est pas moins déplacé : on n'est pas toujours tenté. D'où peut venir ce *semper* ? Si nous prenons le manuscrit de Vérone, nous trouvons :

> ... cum semper Christum in memoriam
> habetis. Semper imitare ...

Il y avait donc dans le contexte immédiat un ἀεί répondant à *semper*, qui peut expliquer l'erreur du scribe, à condition qu'il doive transcrire un mot qui ressemble à ἀεί [7]. Ce mot, c'est εἰ. Mais si la

5. *Canones S. Hippolyti*, ed. D. B. DE HANEBERG, Munich 1870, p. 49 (arabe) et p. 84 (latin).

6. L'impératif est confirmé par le sahidique qui emploie souvent les formes optatives (*mare*) et par les parallèles des *Constitutions apostoliques*.

7. Dans *S*, l'équivalent du premier *semper* se trouve en fin de phrase. Cela ne

phrase commençait par une proposition conditionnelle, le texte ne pouvait se continuer par un impératif. Ce devait être : *εἰ δὲ πειράζῃ, σὺν εὐλαβείᾳ σφράγιζέ σου τὸ μέτωπον.* La substitution de *ἀεί* à *εἰ* devait entraîner des corrections volontaires pour rendre la phrase correcte. Tout d'abord *πειράζῃ* devait changer de sens. Il fallait alors substituer au passif *πειράζῃ* (tu es tenté) un impératif actif : *πείραζε* (essaie) ou peut-être déjà *πείρα* plus normal dans cet emploi et qui transparaît dans *S* (*či peira*). Ces changements ne sont pas de ceux qui effraient un correcteur. Rapprochons les deux formes du texte :

εἰ δὲ πειράζῃ, σὺν εὐλαβείᾳ σφράγιζε
ἀεὶ δε πείρα(ζε) σὺν εὐλαβείᾳ σφραγίζειν

La correction du texte me paraît s'imposer, comme G. Dix l'avait déjà proposé : « Si tu es tenté, signe-toi le front avec respect ». Ce qui pourrait arrêter un critique, ce qui m'avait arrêté moi-même tout d'abord, c'est l'accord *LS*. Comment se fait-il que deux traditions aussi diverses que *L* et *S* s'accordent sur une faute ? Il faut se rappeler que la tradition manuscrite d'une œuvre ne ramène pas toujours à l'original, mais à un intermédiaire, peut-être très lointain. Nous reviendrons plus loin sur cette question. En tous cas la correction proposée n'est pas arbitraire : elle s'appuie sur le contexte et elle a une explication graphique. Le contexte explique comment, dans le texte original, *εἰ* a pu être remplacé mécaniquement par *ἀεί*, faute initiale qui a entraîné les autres corrections volontaires.

2. — *Similitudinem uerbi in manifesto deformatam.*

La différence entre L^2 et *S* est ici considérable. Il manque dans L^2 (et L^1) plusieurs lignes de *S* (*AE*). Est-ce une interpolation du copte ? Je ne le crois pas. Ses additions ne sont généralement que des gloses explicatives sans importance pour le sens général. Ce qu'il a en plus semble bien compliqué pour l'intelligence dont il fait habituellement preuve. D'autre part, le latin suit toujours fidèlement son modèle, et il n'y a pas d'exemple d'omission volontaire. S'il manque quelque chose, ce doit être par un accident graphique, et il faut essayer de combler cette lacune au moyen des éléments fournis par *S*. Mais, pour la structure de la phrase, il faut partir du latin qui suit toujours la syntaxe grecque, tandis que le traducteur copte est obligé, de par le mécanisme de sa langue, de la désarticuler.

Juxtaposons les deux textes :

---

prouve pas que *ἀεί* terminait la phrase grecque, car le copte ne permet pas d'autre place. Mais il suffisait que le mot soit encore dans la mémoire du copiste pour expliquer son erreur.

S	*L*
cum videt hominem interiorem, hoc est rationabilem, quia signat intra et extra signo verbi, fugit etc.	ut homo similitudinem uerbi in manifesto deformatam ostendat, infugiatur etc.

Ce qui manque dans L^2, c'est : 1° l'homme intérieur, 2° qui est raisonnable, 3° il signe (ou est signé) à l'intérieur. Il y a de plus une différence : le verbe *ostendat* n'a pas de correspondant dans *S*. Nous expliquerons plus loin cette différence ; mais pour la structure de la phrase, il faut se fier au latin. Pour combler la lacune, il faut tenir compte des équivalences verbales. On peut noter les équivalences suivantes, pour le sens, sinon pour la précision des termes :

similitudo = *σφραγίς*.
uerbum = *λόγος*.
deformare = *σφραγίζειν*.
in manifesto = hibol (= *ἔξω*).

Intercalons donc dans L^2 les éléments qui manquent :

ut homo
〈 interior, hoc est rationabilis, interiorem〉
similitudinem uerbi in manifesto deformatam ostendat.

La ligne intermédiaire ajoutée contient les trois éléments qui manquaient : 1° (l'homme) intérieur = *interior* ; 2° *hoc est rationabilis* ; 3° la signation intérieure = *interiorem* rattaché à *similitudinem*, car il n'y a qu'une fois *σφραγίς* dans *S*. L'ordre du latin est gardé intégralement, et la lacune s'explique par le saut d'une ligne, accident fréquent dans les manuscrits. Il y a une ligne de 36 lettres, ce qui correspond à une ligne normale dans le manuscrit [8]. On pourrait se demander si la lacune ne se trouvait pas dans le modèle grec du traducteur. Je ne le pense pas. La traduction *σφραγίς* par *similitudo* se justifie parfaitement dans le texte complet, parce qu'on voit immédiatement qu'il ne s'agit pas d'un signe extérieur. Il s'agit d'une image, d'une ressemblance qui a été imprimée par le sceau. Par contre dans le texte écourté cela n'apparaît plus du tout.

Cependant la traduction *deformatam* peut-elle répondre à *σφραγίζειν* ? C'est possible, mais cela ne me semble pas probable. Il ne faut pas être dupe de la fidélité du copte. L'emploi d'un mot grec ne prouve pas toujours que ce mot se trouvait dans l'original. Il y a des mots grecs qui sont entrés dans la langue copte et ne sont plus sentis comme

8. La lacune ne provient pas du manuscrit de Vérone, mais d'un ancêtre qui devait avoir à peu près la même disposition. Mais *homo* devait être en fin de ligne.

étrangers. On peut les employer à la place d'un autre mot grec de sens analogue, mais qui n'est pas, si l'on peut dire, naturalisé. *Σφραγίζειν* est entré dans le sahidique dès le Nouveau Testament. Le traducteur de la *Tradition apostolique* l'a employé abondamment. Il était suggéré ici par le mot *σφραγίς* du contexte. Mais *deformatam* ne me paraît pouvoir répondre qu'à un autre mot, et celui qui semble expliquer le calque est *ἐκτυποῦν*. En substituant ce verbe à *σφραγίζειν* nous obtenons :

ὡς ὁ ἔσω ἄνθρωπος τὴν ἔσω σφραγῖδα τοῦ λόγου ἔξω ἐκτυπουμένην δείκνυσι.

Comment expliquer alors que *S* ait modifié la phrase ? Pour une raison d'ordre linguistique : le copte ne possède pas de passif. Il y a deux moyens d'y suppléer : ou bien par le pluriel indéterminé (il est signé = ils le signent), ou bien en cherchant un sujet dans le contexte (il est signé = l'évêque le signe). Le traducteur a choisi cette deuxième méthode, et il a pris l'homme comme sujet : l'homme signe. Till a traduit *efsphragize* par *versiegelt ist* ; mais, grammaticalement, il n'y a aucune raison de voir là un qualitatif. Le texte disait que l'homme montre le signe. Le traducteur a compris qu'il le faisait et il a simplifié en disant qu'il signait avec le signe du Verbe (qu'il faisait le signe de croix) à l'intérieur et à l'extérieur. Dès lors le verbe montrer devenait inutile. Mais c'est un contresens, car la signation intérieure n'est pas le fait de l'homme. Supposé même que le traducteur ait voulu dire que l'homme *est signé* à l'intérieur et à l'extérieur, il n'aurait pas davantage compris, et ce ne peut être ce qu'a voulu dire l'auteur. Le démon ne voit pas le signe intérieur ; il faut qu'il soit rendu visible à l'extérieur, sinon le signe de croix serait inutile. C'est quand l'homme intérieur présente le signe de croix comme un bouclier que le démon voit la marque du Verbe et s'enfuit. Il me semble que le verbe *ostendat* du latin est indispensable et que le traducteur copte n'a pas compris la portée du texte.

Pour être complet, signalons que *S* a deux fois le verbe voir : « Quand l'adversaire voit (*θεωρεῖν*) la force du cœur, et quand il voit (*nau*) l'homme intérieur... ». Ce second verbe est omis par *E*, mais on ne peut rien en conclure, car cela peut venir d'une correction par le traducteur éthiopien. Il est cependant peu probable que le texte grec ait eu à la suite l'un de l'autre deux verbes signifiant voir. C'est bien plutôt une cheville de traducteur qui répète le verbe pour rendre la phrase plus claire, du moins telle qu'il l'a comprise. Le latin a devant *homo* la conjonction *ut*, qui peut avoir un sens final-consécutif ou un sens temporel. Le sens final est exclu par le contexte. Mais comme conjonction temporelle *ut* demande l'indicatif (*ut ostendit* = dès qu'il

montre), et ici nous avons le subjonctif (*ut... ostendat*) [9]. Le subjonctif peut avoir été introduit par un scribe qui n'a pas compris le sens. Mais il est possible que la conjonction ait été ambiguë : ὡς peut avoir les deux sens et même, en outre, le sens déclaratif. C'est ce qui explique les variations des deux versions. Le traducteur sahidique l'a pris dans le sens déclaratif et l'a rattaché à un verbe voir, tandis que le latin l'a pris pour une conjonction finale. Il me paraît d'autant plus probable que *ut* répond à un ὡς temporel que l'auteur avait déjà employé ἐπειδή au début de la phrase, puis probablement ὅτε traduit par *cum*. Il ne restait plus de choix.

Quant au texte de L^1, il est visiblement une correction et une simplification de L^2. Il n'a qu'une variante qui mérite considération : *tremens* (*effugatur*). Elle ne répond à rien ni dans L^2 ni dans *S* ; mais *E* donne : *tremit et fugit*. Y aurait-il là une leçon originale ? Je ne le pense pas. La leçon de *E* s'explique à partir du copte. Le latin n'a qu'un seul verbe : *infugiatur* (*effugatur*), à une forme passive. Je ne lui vois pas d'autre répondant grec que τροποῦν employé dans les Septante et traduit dans les versions latines par *fugare, effugare*. Mais, pour exprimer l'idée au passif, le traducteur sahidique à dû décomposer le mot, et il l'a fait en employant deux formes d'un même verbe, la forme normale (*pōt*, littéralement : il court) et le qualitatif (*pēt*) employé souvent dans le sens de « être à la poursuite de » (διώκειν). Il a traduit : « Il court et il est poursuivi par l'Esprit-Saint » (mot à mot : « il court et ils courent derrière lui par l'Esprit-Saint »). Le dédoublement de l'expression en copte ne suppose pas du tout deux verbes en grec. Mais le traducteur arabe qui s'est trouvé devant le texte sahidique a rendu les deux verbes coptes par deux verbes arabes quasi synonymes : « Il s'enfuit et il se hâte en arrière devant l'Esprit-Saint ». Le traducteur éthiopien qui s'est trouvé devant cette tautologie a voulu l'éviter et il l'a fait en employant la formule : « Il tremble et il fuit ». Ce n'est pas une idée bien originale, et tout le monde serait tenté d'en faire autant. Que le reviseur de L^1 ait eu la même idée n'a rien de surprenant, et on la trouve dans les formules d'exorcisme : *tremens discede*. La manière dont le reviseur a traité son texte empêche qu'on le prenne au sérieux. Au reste, s'il fallait admettre un *tremens* dans le texte, cela ne changerait pas grand-chose. Mais je ne crois pas que ce soit de bonne critique.

9. Le grec pouvait être lui-même ambigu. En grec classique, l'indicatif de δείκνυμι ou de ses composés était nettement distinct du subjonctif (δείκνυσι-δεικνύῃ). Mais dans la koinè les formesen -μι tendent à disparaître, et l'on a à l'indicatif δεικνύει, qui ne se distingue plus de δεικνύῃ dans la prononciation. C'est pure question d'orthographe.

3. — *Non sputante ⟨te⟩ sed flante spiritu in te.*

C'est le passage le plus obscur. Notons que le *te* ne se trouve pas dans L^2. C'est une conjecture de Stülcken adoptée par Hauler. Elle est inspirée par le passage parallèle de L^1 : *te non illum cedente* (lire : *caedente*) *sed inspirante* [10]. Comme les autres corrections de L^1, elle est sans aucune valeur. Le reviseur a essayé de donner un sens à ce passage obscur et il l'a fait à ses risques et périls, sans aucune base positive. L'addition de ce *te* ne résoud d'ailleurs pas le véritable problème qui est celui de la différence entre *L* et *S*. Celui-ci dit : « il est poursuivi par l'Esprit-Saint qui est dans l'homme qui lui fait une place en lui ». Le seul élément commun, c'est l'Esprit. Mais *S* ne connaît pas l'opposition *non-sed* ; il n'est pas question de souffler et moins encore de cracher. Dès lors ces éléments sont suspects, et on doit se demander s'il n'y a pas dans L^2 une interpolation, une glose introduite après coup.

Il y a moyen de l'expliquer en partant de la leçon *infugiatur sputante*, sans plus. Elle n'a aucun sens. Quiconque a quelque peu l'habitude des manuscrits n'hésitera pas à reconnaître, dans les trois premières lettres de *sputante*, l'abréviation mal lue de *spiritu* dont le tilde avait été omis (*spū*). La mauvaise lecture des abréviations est une cause bien connue de corruption des textes. Dans les deux dernières lettres (*-te*), comme le contexte général est à la seconde personne du singulier, il n'est pas difficile de reconnaître le pronom *te*. Comme il doit dépendre de quelque chose, le *-n-* est un vestige de *in*. Restent les deux lettres *-ta-*. Ici il ne faut pas se casser la tête. C'est ce qu'on peut appeler du remplissage de scribe distrait. Ainsi on trouve (HAULER, p. 118, 13) : *praeputium quo conparatus es*. Le scribe a vu le début et la fin du mot (*pretium*, écrit *praetium*) et il a écrit le mot qui lui est venu à l'idée, trompé sans doute par la graphie *praetium*. Le groupe *-pu-* vient de son imagination. Il en est de même ici. Le scribe a été mal orienté par le groupe *spu*, dont le tilde avait été omis, et il a pensé à *sputare*, un des rares mots latins qui commencent par ce groupe. Il a lu globalement *sputante*. Il n'est donc pas bien difficile de reconnaître dans *sputante* une corruption de *spiritu in te*. Je crois que n'importe quel philologue n'hésiterait pas, si on lui soumettait ce texte, à répondre : « Il ne faut pas lire : *sputante*, mais *spiritu in te* ». Cependant, comme l'expression est un peu elliptique, il ajouterait : « C'est-à-dire par l'Esprit (qui souffle ou qui est) en toi ».

C'est à peu près ce qu'a fait un lecteur ancien, en moins de temps

10. On a supposé qu'il y avait omission par homoiotéleuton de ⟨*spiritu in te*⟩. Mais il est possible que le correcteur ait pensé à un rite d'exsufflation.

probablement qu'il ne m'en a fallu pour l'expliquer, un peu comme nous corrigeons automatiquement les coquilles de nos imprimés. Si cela nous paraît difficile pour un texte latin, c'est qu'il s'agit pour nous d'une langue étrangère. Ce ne l'était pas pour un lecteur du V^e ou du VI^e siècle, dont c'était la langue maternelle. Un lecteur attentif a donc réagi comme le ferait un philologue moderne, et il a noté en marge son opinion : *Non « sputante », sed (flante) « spiritu in te »*. Évidemment il n'a employé ni parenthèses ni guillemets. Le copiste suivant a lu la notice et il l'a prise pour une correction du texte. Il a donc écrit en pleine page : *infugiatur non sputante sed flante spiritu in te*. C'est exactement le texte de *L* [2]. L'addition d'un *te* par Stülcken-Hauler n'a servi qu'à rendre la solution plus difficile.

Il n'est pas douteux qu'il faille adopter la leçon : *infugiatur spiritu in te*, qui rejoint *S* : « Il est mis en fuite par l'Esprit-Saint qui est en l'homme... ». Il faut donc supposer : τροποῦται τῷ ἐν σοὶ πνεύματι.

On objectera sans doute qu'il faudrait ὑπό avec le génitif, l'Esprit-Saint étant un agent personnel. Mais il ne faut pas croire que πνεῦμα désigne toujours l'Esprit-Saint, et la présence de l'adjectif dans *SAE* ne prouve rien. C'est présisément ce genre de gloses qui caractérise la tradition alexandrine. Il n'y avait certainement pas de *sancto* dans le latin, sinon la distraction du scribe serait inexplicable. Voyons donc s'il n'y a pas à πνεῦμα un autre sens possible.

Nous avons deux passages dans lesquels le mot est employé d'une façon qui paraît à première vue singulière. Dans la tradition alexandrine on lit :

> C. 57 (éd. Till, p. 32) : solliciti sint autem ire ad ecclesiam, locum ubi spiritus floret (*AE* : fructificat).
>
> C. 62 (éd. Till, p. 36) : propterea unusquisque sollicitus sit ire ad ecclesiam, locum ubi spiritus sanctus (*om. AE*) floret (*AE* ; lucet).

Pour ce dernier passage, l'édition de Till donne une note qui suggère, au lieu de *ti ouō* (*floret*), *ouō* (passe) ou *rouō* (répond).

Nous voilà donc devant tout un échantillonnage dans lequel chacun va pouvoir faire son choix. Mais l'éditeur n'a pas vu que le premier passage se trouve dans *L* (Hauler, p. 117, 31), et qu'il y a bien : *floret spiritus*. L'accord *LS* est décisif. Les leçons de *AE* sont de fausses variantes. Le copte *ti ouō* signifie « lever » et s'emploie surtout d'une plante qui croît [11]. En traduisant par *fructificat*, *A* n'a fait que donner un coup de pouce, en menant la croissance jusqu'au fruit. D'autre part, dans le second passage, il a usé d'un verbe qui s'emploie d'un astre qui se lève (*šaraqa*). C'est une autre interprétation de *ti ouō*.

---

11. Cf. Wilmet, p. 1011 : προβάλλειν, βλαστάνειν, ἐξανατέλλειν. Une fois καρποφορεῖν (*ti ouō ehrai* ; Marc 4, 28). Le latin *floret* exclut ce dernier verbe.

Quant aux conjectures *rouō, ouō,* elles sont tout à fait inutiles. Mais les fluctuations de *AE* et le fait qu'un éditeur ait songé à une correction du texte montrent que l'image ne semble pas adaptée. On comprend que l'Esprit-Saint produise du fruit, qu'il passe ou qu'il souffle ; mais comment peut-il croître ? Il n'y a pourtant aucune raison de supposer une corruption en grec, d'autant moins que l'expression se trouve à deux endroits différents. Mais si l'image ne nous paraît pas adaptée, n'est-ce pas parce que nous ne comprenons pas πνεῦμα dans le même sens que l'auteur ? Nous devons nous dire que, puisque c'est quelque chose qui peut croître, c'est qu'il ne s'agit pas de la personne de l'Esprit-Saint, mais d'un don de l'Esprit, d'un charisme.

Tous les chrétiens ont reçu le don de l'Esprit au baptême [12], mais il y a des dons spéciaux. Au sacre épiscopal, l'évêque reçoit le *spiritus principalis* (HAULER, p. 105, 37) ; à leur ordination, le prêtre et le diacre reçoivent respectivement le *spiritus consilii* (HAULER, p. 108, 26-27) et le *spiritus consilii et sollicitudinis et industriae* (HAULER, p. 110, 33-34). Ces dons viennent de l'Esprit-Saint, et c'est pourquoi ils sont appelés πνεῦμα ; mais ce n'est pas la personne du Saint-Esprit qui est désignée par ce mot dans le contexte, c'est un charisme qu'il confère. Quand il est dit que l'église est le lieu où fleurit l'Esprit, il faut entendre que l'église est le lieu où s'opère la croissance des dons de l'Esprit.

Il y a quelque chose d'analogue ici. Ce qui est désigné par πνεῦμα, ce n'est pas la personne de l'Esprit-Saint, c'est la force ou le don de l'Esprit qui est donné au chrétien. C'est la *virtus quae ex corde est,* dont il est question au début de la phrase, la force qui a été mise dans le cœur du chrétien à son baptême par l'empreinte du Verbe.

Le traducteur sahidique a compris qu'il s'agissait de la personne du Saint-Esprit, et il a ajouté un commentaire moralisant qui édulcore le texte : « ...le Saint-Esprit qui est dans l'homme qui lui fait place en lui-même ». On peut voir d'où lui vient cette idée. Dans le chapitre sur les veuves (TILL, p. 8), il est dit que « les vices vieillissent avec ceux qui leur font place en eux-mêmes ». Avec ce commentaire appliqué à l'Esprit-Saint, il ne s'agit plus de la marque imprimée au baptême, mais de la bonne conduite qui permet au Saint-Esprit d'habiter dans l'âme du chrétien. Ce commentaire est hors de propos, et il n'y a aucune raison de soupçonner une lacune dans le latin. Ce qui est authentique, c'est ce qui est commun aux deux textes : le démon est chassé par (la force de) l'Esprit qui est en l'homme (en toi).

12. Il faut ici compléter le texte de *L* (HAULER, p. 111, 20-25) par celui de *SAE* (TILL, p. 22). Voir aussi (HAULER, p. 119, 22), à propos du signe de croix avec l'haleine humide et la salive : *donum enim spiritus et infusio lauacri.*

Après avoir essayé de résoudre les problèmes de critique textuelle posés par ces dix lignes de texte, nous pouvons essayer de traduire l'ensemble.

« Si tu es tenté, signe-toi le front avec respect, car c'est un signe bien connu et éprouvé contre le diable, si du moins tu le fais avec foi, non pour être vu des hommes, mais en le présentant avec science comme un bouclier. Car l'Adversaire, quand il voit la force qui vient du cœur, dès que l'homme intérieur, c'est-à-dire celui-qui-est-animé-par-le-Verbe [13], montre, figurée au dehors, l'image intérieure du Verbe, il est mis en fuite aussitôt par (la force de) l'Esprit qui est en toi ».

Je crois que le texte ainsi établi est parfaitement logique et cohérent. Il est basé sur les données de la tradition manuscrite. La correction proposée pour le début a une justification paléographique. La lacune de *L* est comblée au moyen des éléments fournis par *S*, et la finale ne contient que ce qui est attesté par l'accord *LS*. Je serai cependant heureux des critiques et des suggestions qu'on voudra bien me faire, surtout si elles me parviennent avant l'impression de mon édition critique.

Je ne voudrais pas toutefois laisser croire que tout le texte de la *Tradition apostolique* se présente dans les mêmes conditions et qu'il faut faire, à chaque ligne, des opérations qui auraient quelque ressemblance avec la chirurgie esthétique. Il y a des pages entières où le texte peut être établi avec certitude. C'est le cas pour les ordinations et les rites d'initiation. La situation est moins favorable quand *E* est le seul témoin ; mais ce n'est pas le cas ordinaire. Dans l'ensemble, on peut dire que le texte de la *Tradition apostolique* peut être établi, au moins pour son contenu réel, avec autant de certitude que pour la plupart des œuvres de la même époque.

On peut tirer de cette étude quelques conclusions plus générales. Tout d'abord, comme je l'ai dit plus haut, l'accord *L-SAE* ne nous ramène pas directement à l'original, mais à un intermédiaire commun, c'est-à-dire à un archétype différent de l'original. Il faut d'autant moins s'en étonner que *L* et *S* ont tous deux, avant la *Tradition apostolique*, la petite collection des *Canons apostoliques*. Ce n'est pas un hasard. Les deux versions dépendent donc, non pas de l'original où la *Tradition* était précédée du traité des Charismes, mais d'une collection canonique qui unissait deux œuvres qui n'ont rien de commun entre elles. Cet intermédiaire contenait au moins une

13. Je me permets de traduire ainsi λογικός, parce que les traductions « raisonnable » ou « spirituel » supprimeraient le jeu de mot et rendraient le texte incompréhensible.

faute. Il est possible qu'il en ait eu d'autres. Mais ceci n'est pas une invitation à donner libre cours à l'imagination et à proposer des corrections arbitraires. L'archétype commun aux deux familles doit remonter très haut, car le texte latin est déjà ancien. Nous avons vu qu'il s'y est glissé au moins une glose et que le texte dont dépendent L^1 et L^2 était corrompu, ce qui suppose une certaine durée. Le palimpseste de Vérone est du VI^e^ siècle ; mais la traduction remonte beaucoup plus haut. Elle contient peu de citations bibliques. Mais celles qu'on trouve dans les *Canons apostoliques* avec lesquels elle est liée témoignent d'un texte biblique très ancien. Il n'est pas téméraire de faire remonter cette version vers le milieu du IV^e^ siècle. Le modèle grec est donc très ancien lui aussi, et l'archétype commun à *L-SAE* doit être très proche de l'original. Il faut s'y tenir aussi rigoureusement que possible et ne pas s'en écarter sans raisons très graves. Et s'il arrive qu'on doive s'en écarter, il faut pouvoir expliquer comment la corruption a pu se produire par un procédé mécanique.

Une autre conclusion qu'on peut tirer, c'est qu'il faut renoncer au mirage d'une double édition de la *Tradition apostolique*. S'il est un passage où l'on soupçonnerait l'existence de deux éditions également authentiques, c'est bien celui que nous venons d'examiner. Or on a pu voir qu'il n'en est rien. Les divergences s'expliquent par les manipulations du texte dans les versions et par des interventions volontaires ou involontaires des copistes. Quant aux adaptations (*Constitutions apostoliques*, *Canons d'Hippolyte*, *Testamentum Domini*), il serait vain d'y chercher les traces d'une autre édition.

Il faut certainement y renoncer pour les *Canons d'Hippolyte*, car ils supposent la même faute que *L-SAE* et ils dépendent donc du même archétype. Mais il faut se reporter au texte arabe et non à la version de Haneberg. La section sur le signe de croix commence, d'après celui-ci, de cette manière : « Signa (o Christiane) frontem tuam »[14]. Mais le texte a été mal coupé. Ce qui précède immédiatement n'a rien à voir avec le signe de croix : « Pulverem autem, qui scopis converritur de loco sancto, proiiciant in aquam maris undosi (i.e. baptisterium), neque remaneat conculcandum ab hominibus, *sed omni tempore purus sit* (locus sanctus) ». En fait ce qui est en italique se rapporte à ce qui suit et l'addition d'un sujet (*locus sanctus*) n'a aucune justification. Haneberg s'est trompé en interprétant *tqn'* (*purus sit*) comme une troisième personne du féminin. C'est, comme *taršuma*

14. *Canones S. Hippolyti*, *op. cit.*, c. 29, p. 84 (version latine) et p. 49 (texte arabe). Je laisse de côté d'autres inexactitudes de Haneberg ; par exemple, il n'est pas question du baptistère, mais simplement d'eau courante.

(*signa*) qui suit, une deuxième personne du masculin. Il faut traduire : « Tu seras pur en tout temps et tu te signeras le front ». L'expression « en tout temps », répondant à ἀεί témoigne bien du même texte corrompu que *L-SAE*. Mais le rédacteur des *Canons* a senti ce qu'il y avait d'étrange dans la phrase : « Essaie en tout temps de te signer le front », et il a corrigé à sa manière en glosant : « tu seras pur ». Les *Canons* dépendent donc du même archétype que les traductions (*L-SAE*). Quant aux autres adaptations (*Constitutions apostoliques*, *Testamentum*), j'ai de bonnes raisons de croire qu'elles dépendent aussi du même archétype, mais ce serait sortir de mon sujet que de le montrer ici. Cela ne veut pas dire que ces adaptations soient sans intérêt pour l'établissement du texte de la *Tradition apostolique*. Elles sont utiles, à condition qu'on en fasse un bon usage. Elles ne doivent intervenir que là où il y a désaccord entre *L* et *SAE* ou bien, quand *L* manque, entre les témoins du groupe *SAE*. C'est leur témoignage qui doit servir de critère pour déterminer quelle est la bonne leçon.

Une dernière conclusion, c'est que le maniement des versions est délicat et qu'il est impossible de travailler sur des traductions de ces versions, surtout quand elles sont déjà des versions de versions. On m'avait suggéré, pour l'édition critique, de donner intégralement le texte de tous les témoins. J'ai fait pour moi-même ce travail de transcrire tous les témoins ligne par ligne les uns en dessous des autres. Mais reproduire cela dans une édition me paraîtrait une aberration et ce serait, je crois, rendre au lecteur un mauvais service de lui laisser croire qu'avec ces matériaux bruts il pourra lui-même faire son texte. Si nous reprenons l'exemple cité plus haut de *floret spiritus*, le lecteur se trouvera devant une série de leçons divergentes entre lesquelles il croira pouvoir choisir à son gré, sans oublier les conjectures suggérées par l'édition de Till. Il ne suffit pas de savoir ce qu'il y a dans les versions, il faut encore savoir comment c'est fait, c'est-à-dire qu'il faut en connaître le mécanisme. Sinon on risque de se laisser duper par de fausses variantes et d'augmenter ainsi la confusion.

Sans doute un éditeur ne peut pas demander au lecteur de lui témoigner une confiance aveugle. Il doit indiquer sa méthode et donner une documentation qui justifie son choix. C'est ce que j'ai fait dans l'édition critique que j'ai préparée. Je donne en deux colonnes parallèles les deux témoins indépendants principaux : latin-grec, latin-sahidique (en version latine), latin-éthiopien suivant le cas. Dans l'apparat figurent les variantes utiles des témoins secondaires. Ainsi, dans l'anaphore, on peut lire le texte de *L* (*iustos illuminaret*) dans une colonne ; en face, le texte de *E* (*sanctos dirigeret*) ; dans l'apparat, la leçon de *T* (*iustos ad lumen dirigeret*) avec le mot grec sous-jacent

(φωταγωγεῖν). Le lecteur a ainsi tout ce qui est nécessaire pour établir le texte[15]. Mais à quoi servirait de reproduire intégralement l'anaphore du *Testamentum* ? A quoi servirait de reproduire toutes les menues variantes de *E* quand *L* et *S* sont d'accord ? A rien d'autre qu'à encombrer le lecteur ou même à l'aiguiller dans une mauvaise direction. Le rôle d'un éditeur n'est pas de livrer au public les matériaux bruts dont il s'est servi, mais d'établir son texte d'après une méthode critique et de fournir au lecteur les moyens de contrôle, de distinguer ce qui est certain de ce qui ne l'est pas et de laisser des points d'interrogation là où il en faut. Il peut se tromper, évidemment. Mais le lecteur qui voudrait établir son texte sur les traductions de versions se tromperait encore beaucoup plus souvent. Le texte de la *Tradition apostolique* se présente dans des conditions très spéciales, et il faut se rendre compte que le problème est plus compliqué qu'il peut paraître à première vue. Il faut certes se servir de tous les témoins et on ne peut faire la critique de la version latine sans s'occuper du copte, ni vice versa. On doit faire usage aussi des témoins secondaires. Mais il ne faut demander à chaque témoin que ce qu'il peut donner. Vouloir les traiter tous de la même manière et prendre à chacun ce qui paraît opportun, sans une méthode critique sévère, ce serait embrouiller la question et multiplier les erreurs.

B. Botte O. S. B.

15. Je dois ajouter que toutes les leçons qui ont une certaine importance sont discutées dans les notes.

Ecclesiam adunare

Un écho de l'Eucharistie africaine et de la Didachè

Les experts traduisent l'*adunare* du Canon par « rassembler » et y reconnaissent à bon droit l'idée, familière à la Bible et aux Pères, de la *vocatio gentium* [1]. Toutefois le verbe, avec pour complément *Ecclesiam*, n'est pas si familier à la Bible et aux Pères *latins* qu'on ne puisse le suivre à la trace et pénétrer par là dans la préhistoire du Canon. En parcourant tous les exemples connus de l'expression, on constate aussi qu'elle a pris selon les temps des nuances assez diverses, et qu'il faut user de prudence avant d'attribuer au Canon lui-même le sens originel.

Cherchons d'abord les textes parallèles, et en premier lieu les textes liturgiques, susceptibles de montrer en quel sens, à Rome, on comprenait l'*adunare*. Nous pourrons ensuite en rechercher les sources.

* * *

Les oraisons solennelles du vendredi saint représentent l'antique *oratio fidelium*, dont déjà saint Prosper connaissait une rédaction toute proche du texte actuel [2]. Celui-ci peut donc, en substance, passer pour aussi ancien que le Canon ; il pourrait même avoir influencé les formules où le célébrant intercède pour l'Église.

La première de ces oraisons présente en effet une intercession toute proche de celle du Canon : « pro Ecclesia sancta Dei, ut eam Deus et Dominus noster pacificare, *adunare* et custodire dignetur *toto orbe terrarum* ». Mais, en réalité, *adunare* est ici assez mal attesté. Le plus ancien manuscrit qui donne la formule du Missel romain est le sacramentaire *Saint-Gall 348*, qui combine les leçons du Gélasien et du Grégorien. Auparavant, on peut distinguer trois recensions [3]. Le

---

1. B. Botte-C. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études* (*Études liturgiques*, 2) Paris-Louvain 1953, p. 75, n. 12.

2. M. Cappuyns, *Les « Orationes solemnes » du vendredi saint*, dans *Questions liturg. et paroiss.* 23 (1938) p. 18-31.

3. On trouvera une bibliographie sur ces différents manuscrits liturgiques dans L. C. Mohlberg, *Missale Gallicanum vetus* (*Rerum ecclesiasticarum documenta, Fontes*, 3) Rome 1958, p. 105-109.

Gélasien (*Regin. 316* ; Prague ; encore Angoulême...) lit *adunare... per universum orbem terrarum* ; le Grégorien (*Hadrianum* ; sacramentaire de Padoue ; missels celtiques *Oxford Corpus Christi Coll. 504* et *Édimbourg Advocates' Library 18.5.19*) omet *adunare* et lit *toto orbe terrarum* ; enfin le *Missale Gallicanum vetus*, suivi par le sacramentaire de Bergame, lit *multiplicare* au lieu de *adunare* et, comme le Grégorien, *toto orbe terrarum*. A. Chavasse estime que le *Gallicanum vetus* représente une forme indépendante des deux autres, et que par conséquent *toto orbe terrarum* est certainement primitif [4]. Quant à *adunare*, « variante secondaire », Chavasse ne se prononce pas [5]. Mais, à l'époque relativement tardive des sacramentaires, l'autorité du Canon jouait sans aucun doute en faveur d'*adunare* ; et par ailleurs, aucune des litanies d'intercession apparentées à l'*Oratio fidelium* n'offre le mot [6]. Le texte gélasien dépend donc, en ce qui concerne *adunare*, de la formule du Canon et ne peut servir à en éclairer l'origine.

Le Missel romain assigne la collecte « Deus qui diversitatem gentium in confessione tui nominis *adunasti* » à la vigile de Pâques et au jeudi dans l'octave. Le sacramentaire Grégorien ne la connaît que dans l'octave, et le Gélasien à la vigile (avec *unum esse fecisti* au lieu de *adunasti*). Nous pouvons négliger cette oraison de la vigile ; il s'agit d'un emprunt, relativement tardif, au Grégorien [7]. Reste donc la collecte du jeudi de Pâques, propre au Grégorien et aux livres qui en dépendent. Elle est identique, en sa seconde moitié, à une collecte « Deus qui omnes in Christo renatos », reléguée dans le Grégorien dans une collection d'*aliae orationes paschales*, assignée au mercredi de Pâques (anciennement au mardi [8]) par le Gélasien, au mardi par le *Missale Gothicum*, au lundi par le *Gallicanum vetus*. Cette collecte, si largement attestée, doit être la source du texte grégorien : « Deus qui diversitatem gentium » ; ce dernier s'avère d'ailleurs assez tardif, en ce qu'il fait écho à la conversion des royaumes barbares, sans doute à celle de l'Angleterre. La collecte du Grégorien ne nous apprend donc pas grand-chose sur la langue liturgique des origines. Prenons note pourtant du complément qu'elle assigne à *adunare* : un singulier apparemment, *diversitatem gentium*, mais en fait un pluriel ; *diver-*

4. A. Chavasse, *Le Sacramentaire gélasien* (*Bibliothèque de théologie*, IV, 1), Paris 1958, p. 635. Il y a pourtant d'intéressants parallèles à la leçon *per universum orbem*, comme l'a fait remarquer B. Capelle, *Innocent Ier et le Canon de la messe*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 19 (1952) p. 15.

5. A. Chavasse, *op. cit.*, note 25.

6. Les textes sont soigneusement rassemblés par B. Capelle, *Le Kyrie de la messe et le pape Gélase*, dans *Revue bénéd.* 46 (1934) p. 126-144.

7. A. Chavasse, *op. cit.*, p. 122.

8. *Ibid.*, p. 239.

sitas y souligne la dispersion à partir de laquelle les païens sont rassemblés.

Les précieux relevés de dom P. Bruylants permettent d'affirmer qu'*adunare* ne reparaît ni dans les oraisons du Missel romain, ni dans le sacramentaire Léonien [9]. Je ne le connais pas ailleurs dans d'autres livres liturgiques anciens. Le Canon reste donc isolé. On peut même se demander si, dans le Canon, *adunare* est vraiment primitif ; un *Post pridie* mozarabe, qui dérive d'une forme archaïque du Canon, prie en effet « pro tua sancta Ecclesia catholica, quam *pacificare* digneris per universum orbem terrarum » [10]. Il faut pourtant récuser ce témoin, qui aura réduit les redondances rhétoriques du Canon, car on peut apporter en faveur d'*adunare* un témoignage indiscutable : le témoignage de deux papes du VI^e^ siècle.

Le pape Vigile, le 17 septembre 540, félicite Justinien d'avoir montré une âme « vraiment sacerdotale », en imposant d'autorité la foi de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine. En effet, « omnes pontifices antiqua in offerendo sacrificio traditione deposcimus, exorantes ut catholicam fidem *adunare*, regere Dominus et custodire toto orbe dignetur » [11]. Le style épistolaire ne permettant pas de copier servilement les formules liturgiques, Vigile donne pour complément *catholica fides*, correspondant au concret *Ecclesia catholica* ; mais l'allusion est explicite. *Adunare* s'entend ici d'un certain *compelle intrare*, d'une réunion forcée des dissidents.

Dès janvier 519, dans un contexte analogue, le pape Hormisdas faisait allusion au même texte. Il félicite l'empereur Justin, qui avait décidé de mettre fin au schisme d'Acace : « Ecclesiae venerandae corpus, quod propria Christus noster passione fundavit, gloriae vestrae *adunare* factis instituit » [12]. Outre la rareté du mot *adunare*, deux indices rendent ici indubitable l'allusion au Canon : le sujet est *Christus*, et le complément *Ecclesiae corpus*, au singulier. On aurait attendu que le mérite de la réunion soit attribué directement au Basileus, mais celui-ci n'intervient qu'à l'instrumental, « gloriae vestrae factis ». Quant au complément, il est au singulier, avec une variante littéraire plus heureuse que celle de Vigile, « Ecclesiae corpus ». Ce singulier est d'autant plus remarquable que le

9. *Les oraisons du Missel romain. Texte et histoire* I (*Études liturgiques*, 1), Louvain 1952, p. 218 ; *Concordance verbale du Sacramentaire léonien*, Louvain 1946, p. 13.

10. Voir B. Capelle, *Innocent I^er^..., loc. cit.*, p. 15. Dom Capelle note que le remploi est éclectique et très libre.

11. O. Guenther. *Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae. Avellana quae dicitur Collectio* (CSEL 35), Vienne 1885, p. 348, 19-23.

12. Id., *ibid.*, II, Vienne 1888, p. 596, 23-35.

pape n'hésitait pas à écrire, quelques lignes plus haut : « Diuturni temporis tractu maeret *Ecclesiarum* indivisibilis discissa communio »[13], avec un pluriel, tempéré par l'*indivisibilis* (qui marque l'élément sacré qui reste commun aux Églises même dans le schisme).

La singularité de la formule d'Hormisdas ressort des trois autres exemples d'*adunare* à la même époque, tous les trois en écho à sa propre lettre, dans les réponses du patriarche Jean, de l'apocrisiaire Dioscore et du Basileus. (Le patriarche et l'empereur, en reprenant le verbe *adunare*, le joignent soit à *indivisibilis*, soit à *venerabiles*, ce qui laisse bien voir qu'ils s'inspirent directement du message reçu d'Hormisdas ; les secrétaires qui doivent répondre dans une langue étrangère empruntent volontiers à leur correspondant les formules euphémistiques qui décrivent l'objet du débat !). Le patriarche, en avril 519, rend grâces à Dieu : « Quae longe erant, sibi invicem *adunata sunt*... Utrasque Ecclesias, tam senioris quam novae Romae, unam esse, et utriusque *indivisibilem adunationem*... cognosco »[14]. Par le même courrier, le diacre Dioscore fait connaître ses efforts pour étendre à l'Orient le bénéfice de la réconciliation : « (Deus) dignam personam donet in Antiochia ordinandam, et assiduas *adunet* Ecclesias »[15]. Enfin, un an après, le 9 juillet 520, l'empereur congratule le pape, en mettant les choses sur un plan essentiellement diplomatique : « Alacrem operam non dubitatis impendere ad colligendas *adunandasque venerabiles* Ecclesias »[16]. En dépit du modèle romain, dans ces trois cas, les Églises sont au pluriel ; le Basileus donne comme sujet à *adunare* le pape lui-même, tandis que le patriarche entend que ce sont les Églises qui s'unissent. Dans les trois cas, l'allusion au Canon est perdue. Certes, l'Église peut être considérée, soit dans son universalité, soit dans la multiplicité de ses réalisations locales, et l'alternance du pluriel et du singulier n'a donc rien qui doive surprendre. Pourtant, dans la perspective d'Églises locales séparées par le schisme et en cours de réunion, l'emploi du pluriel est tellement plus naturel qu'il s'impose spontanément aux trois correspondants qui reprennent les formules d'Hormisdas ; le pape lui-même y recourait, quelques lignes avant de parler d'*adunare*. Il en résulte que la formule *Ecclesiam adunare* est modelée sur une expression préexistante ; elle a pu être appliquée à la situation du début du VI^e^ siècle, mais elle est plus ancienne et a un autre objet.

Dans le Canon, *adunare* n'est d'ailleurs pas si facile à expliquer. Demander que Dieu unisse, c'est aspirer à un type d'unité qui fait

13. *Ibid.*, l. 19-20.
14. *Ibid.*, p. 613, 8-13.
15. *Ibid.*, p. 621, 20-22.
16. *Ibid.*, p. 649, 10-11.

encore défaut ; sans nier une certaine unité déjà préexistante, la prière ne peut avoir été formulée, à l'origine, qu'avec la préoccupapation d'un don sensiblement différent. Or, dans le Canon, les verbes *pacificare*, *custodire* et *regere*, qui encadrent *adunare* et ont le même complément, ne peuvent avoir pour complément que l'Église institutionnelle d'ici-bas, non point l'Église à rassembler dans l'avenir eschatologique. L'ensemble de la formule signifie « régir dans la paix et l'unité » ; mais il y a entre ces verbes une différence d'accent si notable que les oraisons solennelles et le *Post pridie* ont cru bon de laisser choir l'archaïque *adunare*. Si celui-ci se retrouve, avec une nuance eschatologique, dans une liturgie qui puisse être la source du Canon, on pourra conclure avec certitude qu'il lui est antérieur et est entré dans la rédaction en tant qu'élément, déjà presque incompris, d'une formule figée.

* * *

Sur le thème paléochrétien du rassemblement de l'Église dans le royaume eschatologique, nous aurons bientôt une monographie, lorsque le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel-Friedrich publiera l'article *Συνάγω*. On peut renvoyer, en attendant, à une excellente étude de dom J. Dupont [17]. Les concordances offrent tant d'emplois intéressants de *συνάγω* qu'à première vue il paraît vain de vouloir identifier la source exacte de la réminiscence du Canon : « idée familière à la Bible et aux Pères ».

Pourtant, l'examen des versions bibliques latines rend vite sceptique sur le lien entre *adunare* et *συνάγω*. Dans la Vulgate, saint Jérôme n'emploie *adunare* que deux fois à propos d'Israël : *Ez.* 11, 17, « congregabo vos... et adunabo », où *adunare* s'explique par la nécessité de trouver un synonyme ; et *Jdt* 5, 23 (discours d'Achior), « nuper reversi ad Dominum... adunati sunt » [18]. Aucun de ces emplois n'est significatif. Quant à la Vieille latine, *adunare* semble y être inconnu. Dans les rares cas où la Vulgate y recourt, c'est elle qui l'introduit. Les anciennes versions africaines rendent régulièrement *συνάγω* par *colligo*, à quoi les revisions européennes substituent *congrego* (398 cas dans la Vulgate, qui reprend la langue des Bibles européennes) ou, pour rendre le passif, *convenio* [19]. Ce n'est pas dans la Bible latine qu'il faut chercher la source d'inspiration du Canon.

17. J. Dupont, *Σὺν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant saint Paul* I, Bruges 1952, p. 39-111.

18. *Adunare* revient encore dans la Vulgate en quelques contextes qui n'intéressent pas notre enquête : *II Par.* 24, 27 ; 29, 20 ; *Jdt* 3, 15.

19. H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians* (*Texte und Untersuchungen*, 33), Leipzig 1909, p. 142 ; P. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique* (*Collectanea biblica latina*, 4), Rome 1913, p. 32 ; A. V.

Adunare n'est guère attesté avant saint Cyprien [20]. Chez celui-ci, subitement, le verbe et le substantif *adunatio* jouissent d'une réelle faveur, et c'est à propos de l'Église. Bien plus, le contexte montre sans équivoque que le terme est emprunté à la langue liturgique. Ainsi, dans une lettre à Cecilius, Cyprien affirme la nécessité de mélanger de l'eau au vin eucharistique, en figure du peuple qui se mêle (*adunatur*) au Christ. « Par là se trouve figurée l'unité du peuple chrétien (populus noster ostenditur *adunatus*) : de même que des grains multiples, réunis, moulus et mêlés ensemble, font un seul pain, ainsi dans le Christ il n'y a qu'un seul corps, avec lequel notre pluralité (noster numerus) est unie et confondue (*adunatus*) » [21]. De même dans une lettre à Magnus, à propos de Novatien qui n'est pas uni (*adunatus*) au pain du Seigneur : « Quand le Seigneur appelle son corps le pain fait de la réunion d'un grand nombre de grains, il marque l'unité de notre peuple (populum nostrum... *adunatum*) » [22]. Le mot revient encore dans divers écrits de Cyprien [23] ; pour lui et ses correspondants, il évoque évidemment un contexte eucharistique. Or nous savons que les Donatistes, qui conservaient jalousement les antiques traditions de l'Église des martyrs, offraient encore le sacrifice « pro una Ecclesia... in toto terrarum orbe diffusa » [24]. Bien plus, les textes

---

Billen, *The Old-latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge 1927, p. 189 ; J. Schildenberger, *Die altlateinische Texte des Proverbien-Buches* I : *Das alte afrikanische Textgestalt* (*Texte und Arbeiten*, 32-33), Beuron 1941, p. 111 ; F. C. Burkitt, *The Rules of Tyconius* (*Texts and Studies*, III, 1), Cambridge 1894, p. lxxiii-lxxiv. Dans les Prophètes, Cyprien emploie *colligo* en *Is.* 66, 18, *colligo* et *adgrego* en *Joël* 2, 16, où le verbe *συνάγω* revient deux fois. *Sirach* a *colligo* en 21, 9 et 10 ; 47, 20 ; *congrego* en 14, 4 ; 25, 5 ; 36, 13 ; *coniungo* en 13, 19.

20. Le verbe n'est pas classique. Le seul à l'employer avant Cyprien serait Tertullien, *Pudic.* 5, 9 (éd. E. Dekkers, *Corpus Christianorum*, II, 1288, 36) : « l'idolâtrie et l'homicide sont unis (*adunamur*) par le moyen de l'impureté ». Mais le texte est douteux.

21. *Correspondance*, ép. 63, 13 ; éd. L. Bayard (*Collection des Universités de France*) II, Paris 1925, p. 208.

22. *Ibid.*, ép. 69, 5, p. 243.

23. *Ibid.*, ép. 60, 1, p. 191 : « virtus episcopi praecedentis..., adunatio sequentis fraternitatis » (la communauté de l'Église de Rome) ; ép. 62, 1, p. 197 : « quis non dolorem fratris ut suum proprium computet... cum sit adunationis nostrae et corpus unum ». *De dominica oratione*, 23 (éd. G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia* I, CSEL 3, Vienne 1868, p. 285, 3-5) : « sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata ». *De zelo*, 17 (*ibid.*, p. 431, 16-26) : « de sacramento crucis et cibum sumis et potum ... fac te illis adunata dilectione participem ... dimittentur tibi debita ... accipientur sacrificia tua » (cf. § 18, p. 432, 10).

24. Optat de Milève, lib. VII, 2, 12 (éd. C. Ziwsa, CSEL 26, Vienne 1893, p. 47) : « quis dubitet vos illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse ? Offerre vos Deo dicitis pro Ecclesia, quae una est ... quae sit in toto terrarum orbe diffusa ». Ce n'est pas là une prière qui eût été ajoutée après le schisme.

de Cyprien évoquent une liturgie bien déterminée, comme on l'a reconnu depuis longtemps : la liturgie que nous connaissons par la *Didachè*, et où, à côté de l'allusion caractéristique aux grains réunis pour le pain eucharistique, l'unité de l'Église était demandée avec insistance. Avant la cène : « Nous te rendons grâces, ô notre Père... Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout, qu'ainsi *ton Église* soit *rassemblée* des *extrémités de la terre* dans ton royaume ; car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles ». Et après la cène : « Souviens-toi, Seigneur, de délivrer ton Église de tout mal et de la rendre parfaite dans ton amour. *Rassemble-la* des quatre vents, cette *Église sanctifiée*, dans ton royaume que tu lui as préparé ; car à toi la puissance et la gloire dans les siècles »[25]. Il y a là deux *συνάγω* ; quand on sait que Cyprien les traduisait par *adunare*, on ne peut manquer de remarquer la ressemblance entre la *Didachè* et notre Canon. En l'absence de tout intermédiaire biblique, la liturgie africaine, attestée occasionnellement par Cyprien, se présente donc comme la source normale de la liturgie de Rome.

Le mot « africain » prend ici le même sens particulier qu'il a dans l'expression « la Bible africaine »[26]. Il n'est pas question de déterminer l'origine première, ni l'aire de diffusion du texte ; on constate seulement la présence en Afrique des plus anciens textes latins chrétiens, à une date où l'on ne possède aucun renseignement pour le reste de l'Occident. Rien n'empêche qu'en Italie et à Rome même, à côté de liturgies grecques, on ait connu dès le troisième siècle ces textes africains.

Dom Cabrol a montré depuis longtemps que « le formulaire africain a exercé son influence sur la formation de la langue liturgique de l'Église romaine »[27] ; plus précisément, il a montré en Afrique les premières attestations du dialogue de la préface, de l'anamnèse, de l'allusion à Melchisédech, de la prière d'introduction au *Pater*[28].

---

25. *Didachè* IX, 4 et X, 5. La source la plus directe de ces prières est une des dix-huit bénédictions juives : « Béni sois-tu, Y., qui rassemble ses exilés de son peuple Israël » (J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1954, p. 2).

26. Voir notamment B. Fischer, *Vetus Latina* 2 : *Genesis*, Fribourg 1951, p. 14*-16*.

27. *Dictionn. Archéol. chrét. Liturg.* I, Paris 1907, art. *Afrique*, col. 613. Pour la liturgie d'Afrique à une époque un peu plus tardive, cf. K. Gamber, *Sakramentartypen* (*Texte und Arbeiten*, 49-50), Beuron 1958, p. 8-14. Si l'on pouvait attribuer à l'antique liturgie africaine le fonds de vocabulaire liturgique commun à Rome et aux autres Églises d'Occident, on enrichirait très notablement notre connaissance des origines liturgiques. Mais il faudra toujours mettre à part les contaminations tardives d'une liturgie par l'autre.

28. F. Cabrol, *loc. cit.*, col. 602-603.

Adunare ne constitue donc pas un phénomène isolé, mais vient compléter un faisceau d'indices encore isolés. Par ailleurs, on sait que la *Didachè* a trouvé écho dans les liturgies, non seulement en Égypte (anaphores de Sérapion, de Dêr Balizeh, etc.[29]), mais même en Occident (saint Irénée et, à travers lui, l'anaphore d'Hippolyte [30]). Une influence sur l'Église d'Afrique n'a donc rien qui puisse surprendre.

En dehors de Cyprien, le *Thesaurus linguae latinae* ne cite qu'un auteur qui utilise encore *adunare* à propos de l'Église, Zénon de Vérone : « Haec mater est omnium, quae nos *adunatos*, ex omni gente et natione collectos, unum postmodun efficit corpus » [31]. Il est vrai qu'il s'agit du baptême, mais le contexte reste liturgique et extrêmement proche des formules déjà rencontrées. Zénon est d'origine africaine, et l'on sait entre autres qu'il est resté fidèle, en Italie, à sa Bible africaine [32].

* * *

En conclusion, nous pouvons formuler un certain nombre d'observations :

1) La liturgie de la *Didachè* a exercé une influence sur la plus ancienne liturgie eucharistique latine. Ceci fournit un nouvel argument en faveur du caractère pleinement eucharistique de ces actions de grâces archaïques. On pourrait même y chercher un argument en faveur d'une date très ancienne pour la *Didachè*, car un texte élaboré vers la fin du second siècle dans un milieu plus ou moins montaniste serait venu bien tard pour marquer les origines de la liturgie occidentale. Toutefois, cet argument ne serait pas décisif, en ce sens que rien ne prouve que c'est la *Didachè* elle-même qui a influencé l'Occident ; une liturgie paléochrétienne pourrait être la source commune et de la *Didachè* et des liturgies eucharistiques postérieures.

2) La liturgie « africaine » (au sens défini plus haut) est, en de nombreux points, le modèle direct que développe le Canon romain. A en juger par la netteté des réminiscences de la *Didachè* et des points de contact avec le Canon, cette liturgie africaine pourrait avoir eu un texte déjà assez ferme.

3) On a souvent discuté de la place de l'intercession dans l'ancienne

29. Textes réunis dans C. H. Roberts-B. Capelle, *An Early Euchologium* (*Bibliothèque du Muséon*, 23), Louvain 1949, p. 26-27 et 46.

30. Voir R. H. Connolly, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, dans *Journal Theol. Studies* 39 (1938) p. 364-367.

31. *Tract.* II, 23 (PL 11, 479 A).

32. Voir notamment P. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, p. 61.

messe romaine. Dom B. Capelle a bien montré que dès 416 une *commendatio oblationum*, analogue à notre *Te igitur* et suivie d'une intercession, figurait *inter sacra mysteria*, à la même place qu'aujourd'hui. Le caractère archaïque de l'*Ecclesiam adunare* et son origine strictement eucharistique confirment cette conclusion : l'intercession remonte aux origines de la trame même du Canon romain.

4) En ce qui concerne la prière pour l'Église, l'intercession du Canon dérive directement du modèle africain, et les textes parallèles de l'*oratio fidelium* ne sont pas antérieurs.

5) « Rassembler l'Église » avait dans la *Didachè* une signification eschatologique. Dès le temps de Cyprien, tandis que ce caractère s'atténue, deux éléments prennent du relief : l'union sacramentelle du peuple au Christ, et l'union des chrétiens dans l'Église par opposition aux schismatiques. Dans la rédaction du Canon, la note propre d'*adunare* s'estompe dans les « synonymes » qui l'encadrent, et l'ensemble de la formule signifie à peu près « régir dans la paix et l'unité ».

6) Au temps des papes Hormisdas et Vigile, dans le milieu de la curie où la langue liturgique est en pleine formation, on voit dans l'*adunare* du Canon une formule apte à exprimer la conception romaine de la victoire de l'unité sur les schismes.

7) Quand les royaumes barbares s'ouvrent à l'évangile, ce même verbe traditionnel se voit appliqué à décrire l'accueil festif que leur réserve l'Église romaine : « diversitatem gentium in confessione tui nominis *adunasti* ». Ici la perspective eucharistique fait place à une allusion baptismale, mais l'unité de la doctrine sacramentaire justifie cette transposition.

8) Cette diversité d'applications ne nuit pas à la continuité du concept traditionnel. L'unité des Églises terrestres n'est pas sans rapport avec l'unité eschatologique des chrétiens, elle l'anticipe dans le temps. Les problèmes œcuméniques et missionnaires en constituent des aspects particuliers, mis en évidence par l'histoire. La mise en valeur de la plénitude du sens primitif ne contredit nullement les interprétations particulières nées dans le courant de la tradition, elle leur donne leurs vraies dimensions et leur fondement biblique.

Rome, Abbaye Saint-Jérôme. J. Gribomont O. S. B.

Sententiae magistri Hugonis Parisiensis

In den letzten Jahren hat sich die Aufmerksamkeit der Erforscher der theologischen Literaturgeschichte der Frühscholastik in mehreren Untersuchungen den *Miscellanea* zugewandt, die unter den Werken Hugos von St. Viktor gedruckt sind [1]. R. Baron und Dom O. Lottin sind der handschriftlichen Überlieferung dieser Sammlung von Einzelsentenzen nachgegangen und haben eine Reihe von Handschriften beschrieben, in denen sie erhalten sind [2]. Sie beschränkten sich dabei auf französische und belgische Handschriften. Zur Ergänzung dieser Veröffentlichungen sei im folgenden auf einige Handschriften im deutschen Sprachraum hingewiesen.

1. — Bern, Stadtbibliothek, Cod. 460.

Die Handschrift stammt aus dem Zisterzienserkloster Notre-Dame zu Fontaines-les-Blanches (*Beatae Mariae de fontanis albis*) in der Diözese Tours [3]. Es handelt sich um einen Exzerptenkodex, der Auszüge aus Augustinus [4], Hieronymus, Gregor d. Gr., Julian von Toledo (*Prognosticon*), Abt Odilo von Cluny, Erklärungen zum Va-

1. PL 177, 469-900. Für unsere Zwecke kommen nur die ersten zwei Bücher in Betracht (col. 469-634). In den Büchern IV-VI hat J. Châtillon sieben Stücke als literarisches Eigentum Richards von St. Viktor erwiesen : J. Châtillon, *Autour des « Miscellanea » attribués à Hugues de Saint-Victor. Note sur la rédaction brève de quelques ouvrages ou opuscules spirituels du prieur Richard,* in *Revue Ascét. Myst.* 25 (1949) 299-305.

2. R. Baron, *Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor d'après les manuscrits Paris Maz. 717, BN 14506 et Douai 360-366,* in *Scriptorium* 10 (1956) 182-220 ; O. Lottin, *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor,* in *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 248-284.

3. Vgl. H. Hagen, *Catalogus Codicum Bernensium (Bibliotheca Bongarsiana)*, Bern 1875, 402. Mein verehrter Lehrer Prälat M. Grabmann übersandte mir im Juni 1942 Photokopien des für unsere Abhandlung in Frage kommenden Teiles der Handschrift zur näheren Untersuchung.

4. F. 23ra : *Augustinus de doctrina christianorum.* Der anschließende Text stammt nicht aus der Schrift *De doctrina christiana,* wie die Angabe des Kataloges von H. Hagen vermuten läßt, sondern aus dem *Sermo de disciplina christiana* (PL 40, 669-678).

terunser [5] und zu mehreren Psalmen sowie eine Sammlung von Einzelsentenzen unter dem Namen Hugos von St. Viktor enthält : *Sententie magistri Hugonis Parisiensis*. Diese Sammlung, die uns hier allein interessiert, steht an erster Stelle und erstreckt sich von fol. 1^{r}-23^{r}. Der Schrift nach dürfte sie noch dem 12. Jahrhundert angehören. Ich gebe im folgenden eine Beschreibung der einzelnen Stücke, indem ich eine fortlaufende Nummer voranstelle, — nicht identifizierte Stücke mit einem Sternchen versehen, — die Anfangs- und Schlußworte anführe und in Klammern das Buch und das Kapitel der Ausgabe der *Miscellanea* (= *M.*) bei Migne, PL 177, hinzufüge. Wo die Reihenfolge mehrerer Stücke mit der Ausgabe von Migne übereinstimmt, begnüge ich mich der Kürze wegen damit, die Anfangsworte des ersten Stückes und die Schlußworte des letzten Stückes anzuführen.

(f. 1^{ra}). *Sententie magistri Hugonis Parisiensis et alia plura.*

1-12 (f. 1^{ra}-3^{rb}). Una est pax ... peccatum est et scandalum (*M.* I, 6-16) [6].

13 (f. 3^{rb}-3^{va}). Non prudentium diligentia... cum despicitis (*M.* I, 183).

14-15 (f. 3^{va}-5^{ra}). Demonstrare volens dominus ... constare salvatoris (*M.* I, 17-18).

16 (f. 5^{ra}). Dominus iudicabit fines terre (*I Reg.* 2, 10) ... iudicium deus (*M.* II, 82).

17-22 (f. 5^{ra}-6^{vb}). Quatuor sunt debitores ... esse videntur (*M.* I, 20, 19, 21-24).

23-32 (f. 7^{ra}-9^{va}). Sapientia a corde procedit ... remanent in se (*M.* I, 184-191) [7].

33-34 (f. 9^{va}-9^{vb}). Triplex est origo ... iugum caritatis (*M.* I, 27-28).

35 (f. 9^{vb}). Dominus dixit : In quacumque die comederis (*Gen.* 2, 17) ... inchoavit maliciam (*M.* I, 89).

36 (f. 9^{vb}-10^{ra}). Oculi eius in pauperem respiciunt (*Ps.* 10, 5). Duo sunt pastor et lupus ... defecit spiritus meus (*M.* II, 9 [2. Hälfte]).

37 (f. 10^{ra}). Qualis terra, tales terreni (*I Cor.* 15, 48) ... tales celestes (*M.* I, 31).

38 (f. 10^{ra}-10^{rb}). Mirabilis deus in sanctis suis (*Ps.* 67, 36) ... foris apparet (*M.* II, 59).

39-41 (f. 10^{rb}-10^{va}). Preterita, presentia et futura ... illam velavit (*M.* I, 32-34).

***42** (f. 10^{va}-11^{ra}). Equitatus eius salvatio (*Hab.* 3, 8). Duo sunt equites ... dominus noster Jesus Christus, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.

43 (f. 11^{ra}-11^{va}). Fratres, finis legis Christus (*Rom.* 10, 4) ... eritis cum eo in glorificatione. Amen (*M.* I, 114).

44 (f. 11^{va}-12^{ra}). Due sunt scole ... quia est reconciliatus (*M.* II, 67).

---

5. Die auf f. 144^{v}-149^{v} stehende Vaterunser-Erklärung ist unter den Werken des hl. Bernhard gedruckt (PL 184, 811-818). Der Text ist unvollständig ; er erstreckt sich bis col. 816D der Ausgabe von Migne.

6. *M.* I, 14 ist in zwei Stücke zerlegt (n. 9 und 10). Daher die Differenz zwischen der Zahl der Stücke und der Zahl der Kapitel in der Ausgabe von Migne.

7. *M.* I, 184 ist in drei Stücke zerlegt (n. 23-25).

45 (f. 12^{ra}). Venite ad me omnes (*Matth.* 11, 28) ... consolemini (*M.* I, 132).

46 (f. 12^{ra}-12^{rb}). Psallite domino in cithara (*Ps.* 97, 5) ... amor perfectus (*M.* II, 65).

47 (f. 12^{rb}-12^{va}). Qui cupiditate peccant ... ingrediatur (*M.* I, 133).

48 (f. 12^{va}). Ecce quam bonum (*Ps.* 132, 1) ... unum sunt (*M.* II, 81).

49 (f. 12^{va}-12^{vb}). Quatuor sunt timores ... nec penam habet (*M.* I, 193).

50 (f. 12^{vb}). In Christo carnis infirmitas ... coronabatur (*M.* I, 84).

51 (f. 12^{vb}-13^{va}). Deus per hominem mundum redempturus ... preclara est mihi hereditas (*M.* II, 12).

52-53 (f. 13^{va}-15^{vb}). Due sunt civitates ... accipere mereamini. Amen (*M.* I, 48-49).

54 (f. 15^{vb}-17^{rb}). *De incarnatione verbi.* Omnia per sapientiam dei facta sunt ... Magnificat anima mea dominum (*De verbo incarnato*, collatio III ; PL 177, 320-324).

55-56 (f. 17^{rb}-18^{ra}). Est quidam amor homini ... eterne dulcedinis (*M.* I, 141-142).

57 (f. 18^{ra}-19^{va}). Deus sursum erat ... in via gressus suos (*M.* II, 63).

58-60 (f. 19^{va}-19^{vb}). Hoc interest inter virtutem et iusticiam ... edificant (*M.* I, 57-59).

61-62 (f. 19^{vb}-20^{rb}). Quatuor modis noticia dei ... ille qui accipit (*M.* I, 63).

63-65 (f. 20^{rb}-22^{ra}). Sunt qui ex quibusdam scripturarum locis ... appareat forma (*De sacramentis christ. fidei* II, 8, 6-9 ; PL 176, 465-468).

***66** (f. 22^{ra}). Querite primum regnum dei (*Matth.* 6, 33) ... aliud non diligunt.

***67** (f. 22^{ra}-22^{rb}). Sine intermissione orate (*I Thess.* 5, 17) ... per pacienciam expectare.

68-71 (f. 22^{rb}-22^{vb}). Tres sunt gradus fidei ... est etiam de fide (*M.* I, 66).

72 (f. 22^{vb}-23^{ra}). Omnis rei exemplum ... nullus caderet (*M.* I, 134).

73 (f. 23^{ra}). Beata anima, que compassionem habere potest ... nisi pii (*M.* I, 138).

Wie man aus der Beschreibung sieht, tragen die einzelnen Stücke zum Unterschied von der Ausgabe von Migne keine Überschrift. Die Sammlung gehört somit zu jenem Typ, den O. Lottin mit guten Gründen als den ursprünglichen bezeichnet [8]. Eine Ausnahme macht nur das umfangreiche Stück n. 54, die *Collatio III de verbo incarnato*, die überschrieben ist : *De incarnatione verbi.*

Ein Vergleich mit der Ausgabe von Migne zeigt ferner, daß bei einigen Stücken das einleitende Schriftwort weggefallen ist, nämlich bei n. 14 (*M.* I,17 : *Mt* 11,21 ; *Lk* 10,13), n. 28 (*M.* I,187 : *Lk* 10,35), n.32 (*M.* I, 191 = I,25 : *Jk* 1,17)[9], n. 44 (*M.* II, 67 : *Ps* 118, 1-2), n.51 (*M.* II, 12 : *Ps* 15,6), n. 57 (*M.* II, 63 : *Ps* 84, 11-12). Das einleitende Schriftwort läßt noch erkennen, daß die Stücke ursprünglich Teile eines Schriftkommentars waren. Durch den Wegfall des Schriftwortes bei diesen und bei vielen anderen Stücken der Sammlung ist die Kennzeichnung ihrer Herkunft verlorengegangen.

8. A. a. O. 266.

9. *M.* I, 25 ist das Schriftwort ebenfalls weggefallen, während es *M.* I, 191 noch steht.

Vergleicht man die Sammlung von Bern mit den von O. Lottin beschriebenen Sammlungen, so zeigt sich in der Anordnung der Stücke wenigstens teilweise eine größere Ähnlichkeit mit der Sammlung von *Metz, Cod. 1230.* Die Stücke 1-32 der Sammlung von Bern entsprechen den Stücken 119-149 der Sammlung von Metz, wobei aber in der Sammlung von Bern zwei Stücke der Sammlung von Metz fehlen, nämlich n. 127 (vgl. *M.* I, 39) und n. 145 (*M.* I,186 [Schluß]). Ebenso entsprechen einander folgende kleinere Gruppen : Bern n. 33-35 : Metz n. 152-154 ; Bern n. 36-41 : Metz n. 158-164 (jedoch ohne n. 162) ; Bern n. 45-47 : Metz n. 85-87 ; Bern n. 49-50 : Metz n. 177-178 ; Bern n. 52-53 : Metz n. 190-191 ; Bern n. 55-56 : Metz n. 96-97 ; Bern n. 57-62 : Metz n. 215-219. Dazu kommen weitere Entsprechungen einzelner Stücke in beiden Sammlungen [10]. Eine Übereinstimmung zwischen beiden Sammlungen liegt auch darin vor, daß die Stücke beider Sammlungen keine Überschriften tragen.

Was die inhaltliche Zusammensetzung der Sammlung betrifft, so umfaßt sie in der Hauptsache Stücke aus den ersten zwei Büchern der *Miscellanea*, die zweifellos viele echte Sentenzen Hugos enthalten. In diese sind eingestreut die *Collatio III de verbo incarnato* (n. 54), die sicher Eigentum Hugos ist [11], ein größeres zusammenhängendes Stück der Eucharistielehre Hugos aus dessen Hauptwerk *De sacramentis christ. fidei* (n. 63-65) sowie drei Stücke, die ich nicht identifizieren konnte (n. 42, 66, 67). Diese letzteren drei Stücke tragen alle ein Schriftwort an der Spitze. Da sie möglicherweise Auszüge aus der exegetischen Arbeit Hugos sind, möge der Text hier folgen.

42 (f. 10va-11ra). Equitatus eius salvatio (*Hab.* 3, 8). Duo sunt equites, Christus et diabolus. Equus Christi anima iusti. Equus diaboli anima iniqui. Christus quippe sapientia est et diabolus malicia. Si ergo sedes sapientie anima iusti, et sedes malicie anima iniqui. Si ergo sedes vel equus Christi est anima iusti, fiunt arma Christi membra tua, ut sint arma iustitie membra tua (*Rom.* 6, 13), sicut sedes iusticie facta est anima tua. Nam qui presidet anime tue, reget animam tuam, et per animam quoque carnem, que subiecta est anime tue. Si sapientia presidet spiritui, membra corporis iusticia gubernat. Si malicia (f. 10vb) presidet spiritui, membra corporis iniquitas vendicat. Non te ergo decipias perversa agens. Ille intus anime dominatur, qui per membra corporis operatur. Illius equus est anima tua, cuius arma sunt membra tua. Si Christus tibi presidet, ducit ad salvationem ; si diabolus tibi presidet, ducit te ad dampnationem. Nam illius equitatus salvatio, illius est equitatus dampnatio. Si ergo malitiam sessorem habes, voca sapien-

10. Sie Stücke 48, 51, 71-73 der Sammlung von Bern entsprechen den Stücken 182, 187, 222, 88, 92 der Sammlung von Metz.

11. Vgl. D. Lasić, *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva*, Rom 1956, 25. R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957, XXII, XXV.

tiam, ut sapientia vincat malitiam et attingat a fine usque ad finem fortiter (*Sap.* 8, 1), ut a novissimo cogitationis usque ad extremum operis totum sapientia possideat et suaviter disponat. Malicia enim impetum habet et ducit in preceps, suaviter autem sapientia movet et pacifice et conducit secundum rationem subiectos. Et hec discretio inter spiritum dei et spiritum diaboli, quia spiritus dei mitis et stabilis est et mansuetus, spiritus diaboli crudelis et instabilis et impetuosus. Et qui reguntur spiritu dei (*Rom.* 8, 14), ipsum sequuntur, et qui habent spiritum diaboli, similiter ipsum imitantur. Ego autem video pugnis percutientem, oculis ad concupiscentiam respicientem, lingua clamores et rixas et (f. 11ra) contentiones seminantem, pedibus ad noxia et illicita discurrentem, et dicis mihi : Sessor meus est Christus. Quare mentitur iniquitas sibi (cf. *Ps.* 26, 12) ? Ego malitiam video et tu sapientiam demonstrare conaris. Noli ergo frustra laborare, quoniam veritatem manifestam esse oportet, sicut dictum est : A fructibus eorum cognoscetis eos (*Matth.* 7, 16), quia non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos (*Matth.* 7, 18), quia omnis arbor ex fructu suo cognoscitur (*Luc.* 6, 44). Si ergo vis probare, quia Christus est tuus sessor, ostende mihi equitatum eius et membra tua exibe arma iusticie in sanctificationem (*Rom.* 6, 19), ut sis sanctus, sicut et ipse sanctus est dominus noster Jesus Christus, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.

66 (f. 22ra). Querite primum regnum dei (*Matth.* 6, 33). Regnum dei querere est primum illum ante omnia desiderare. Quidam sunt, qui regnum dei non querunt, quia illud nullo mentis affectu appetunt. Alii querunt, sed primum non querunt, quia illud (*l.* aliud) plus appetunt. Alii querunt et primum querunt, quia summe id diligunt. Alii querunt et primum non querunt, sed solum, quia aliud non diligunt.

67 (f. 22ra-22rb). Sine intermissione orate (*I Thess.* 5, 17). Quidam sunt, qui ab oratione occupationibus prepediuntur. Quidam sunt, qui in oratione ipsa occupantur. Quidam sunt, qui post orationem ad occupationem festinant. Quidam sunt, qui nec in ipsa oratione occupationem recipiunt nec appetunt post ora- (f. 22rb) tionem. Primi numquam orant. Secundi pure non orant. Tercii perseveranter non orant. Quarti orant et pure orant et perseveranter orant, et id, quod appetunt, accipiunt, quia et bene petunt et non deficiunt. Ante orationem animus parandus est ad orationem, primum ad quietem, deinde ad devotionem. Ad quietem, ut deo libenter vacare eligat. Ad devotionem, ut vacando foris intus ferveat. Quod si non potest per fervorem devotionis hoc facere, saltem adquiescat interim propter deum aliud non facere, et si non statim illud datur, per compunctionem illud requirere proponat et inde illud per pacientiam expectare.

II. — München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Lat. 14166.

Die Handschrift stammt aus dem Benediktinerkloster St. Emmeram in Regensburg. Ein Pergamentstreifen, der auf der Außenseite des vorderen Einbanddeckels aufgeklebt ist, gibt den Inhalt, wie folgt, an : *Diverse sententie sacre pagine, Isidorus super pentatheucum.* Die Handschrift besteht aus zwei ursprünglich selbständigen Teilen. Der erste Teil (f. 1-71), der für unsere Zwecke allein

in Frage kommt, gehört dem 12. Jahrhundert an. Er besteht aus 199 fortlaufend gezählten Einzelsentenzen, an die sich ein *Tractatus de libero arbitrio* anschließt (f. 68r-71r), über den ich bei anderer Gelegenheit berichtet habe [12]. Die Einzelsentenzen, denen ein Kapitelverzeichnis vorausgeht (f.1v-3v), beginnen ohne Überschrift und ohne Angabe des Verfassers mit der Abhandlung Hugos von St. Viktor *De meditando* (PL 176, 993-998). Darauf folgen bis n. 32 einschließlich weitere Abhandlungen religiös-aszetischen Inhalts, meist Predigten, alle mit einer Überschrift versehen, aber ohne Angabe des Verfassers, darunter (n. 11) die Abhandlung Hugos *De quinque septenis* (PL 175, 405-407). Einige dieser Predigten zeigen eine inhaltliche Verwandtschaft mit Predigten des hl. Bernhard von Clairvaux [13]. Mit n. 33 beginnen die Stücke aus den *Miscellanea*, in die aber auch einige größere Abhandlungen Hugos aufgenommen sind. Der Inhalt der Sammlung ist folgender :

33 (f. 28r-31r). *Tractatus de iudicio veri et boni, quomodo spiritualis omnia diiudicat.* Spiritualis diiudicat omnia (*I Cor.* 2, 15) ... cooperante natura (*M.*I,1).

34 (f. 31r-33r). *De quatuor voluntatibus in Christo. Responsio ad quendam.* Queris de voluntate dei ... vivit deo (*De quatuor voluntatibus in Christo* ; PL 176, 841-846).

35 (f. 33r-33v). *Questio, quod verbum naturam non personam assumpsit et quod una persona sit assumens et assumptus.* Verbum caro factum est (*Joh.* 1, 14). Quod verbum ? Dei ... non persona (*De verbo incarnato*, collatio II ; PL 177, 318-320).

36 (f. 33v-34v). *Queritur, si pares sint potestas dei et voluntas.* Queritur etiam de potestate dei ... sed prescivit (*De potestate et voluntate Dei* ; PL 176, 839-842).

37 (f. 34v-36r). *Tractatus de unione spiritus et corporis.* Quod natum est ex carne (*Joh.* 3, 6) ... scientiam facit (*De unione corporis et spiritus* ; PL 177, 285-289).

---

12. L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster 1937, 493-495.

13. Vgl. n. 16 (f. 15r) : « *De tribus osculis pedum manuum oris et de labio superiori et inferiori.* Osculetur me osculo oris sui (*Cant.* 1, 1). Tria sunt oscula, de quibus videndum, unde nominentur ... audire expetit » mit Bernhards *Sermo de diversis*, n. 87 (PL 183, 703-706) ; n. 17 (f. 15v) : « *De duobus generibus contemplativorum, cadentium scilicet et ascendentium.* Notandum duo genera esse ... possunt omnia » mit demselben *Sermo de diversis*, n. 87 ; n. 27 (f. 22r) : « *Moralitas de Naaman et septem lavationibus in Jordane.* Naaman princeps milicie regis erat vir magnus et dives, sed leprosus ... in Jordane » mit Bernhards *Sermo in tempore resurrectionis*, n. 3 (PL 183, 288-292). — Das Stück n. 8 (f. 7v-8r) : « *De eo, quod scriptum est : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Hoc deus homini quod nulli alii ex creaturis donavit ... dignitate meritorum habere contendat » ist ein Auszug aus Ps.-Ambrosius, *De dignitate conditionis humanae* (PL 17, 1015-1018) = Ps.-Augustinus, *Liber de spiritu et anima*, c. 35 (PL 40, 805-806).

38 (f. 36r-36v). *Sermo de eo, quod Jesus duodecim annorum ascendit in templum.* Cum esset Jesus annorum duodecim etc. (*Luc.* 2, 42) ... veritas cognoscitur (*M.* I, 81).

39-52 (f. 36v-39r). *Quasdam locutiones generales in deum veras esse, speciales non.* Vocalis dicit : Sequere cursum sermonis ... consolemini (*M.* I, 118-132) [14].

53 (f. 39r-39v). *De spirituali cythara.* Psallite domino in cythara (*Ps.* 97, 5). In cythara duo ligna sunt ... amor perfectus (*M.* II, 65).

54-60 (f. 39v-40r). *De duabus portis mortis.* Qui cupiditate peccant ... in pena (*M.* I, 133-139).

61 (f. 40r). *De eo, quod dictum est : Signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Signatum est super nos (*Ps.* 4, 7) ... est gratia (*M.* II, 5).

62-68 (f. 40r-41r). *Quomodo homo a deo recesserit et ad eum redit.* Primum homo per superbiam recessit a deo ... ordinata sint (*M.* I, 140-146).

69 (f. 41r). *De porta et ostio et secreto.* Maria porta, Christus ostium, pater occultum ... donec consoleris et coroneris (ed. R. Baron, *La pensée mariale de Hugues de Saint-Victor*, in *Revue Ascét. Myst.* 31, 1955, 271).

70-74 (f. 41r-42r). *De septem modis divine susceptionis.* Septem modis suscipit deus hominem ... crucifixit maliciam (*M.* I, 147-152) [15].

75 (f. 42r). *De ferculo Salomonis.* Ferculum cor exercitatum ... pertineat (*M.* I, 60).

76-81 (f. 42r-43v). *Ab eo, qui pacifice non potest, non arguendum fratrem.* Quod sine culpa fieri non potest ... in retributione (*M.* I, 153-158).

82-91 (f. 43v-45r). *De duabus scolis et generibus discentium. De psalmo Beati immaculati* (*Ps.* 118, 1). Due sunt scole et duo genera discentium ... tempus visitationis sue. Amen (*M.* II, 67-68, 70, 69, 71-77) [16].

92-107 (f. 45r-48r). *Similitudo de fabula, quod sensa propria ament corda.* Fabula dicit omnes bestias ... constare salvatoris (*M.* I, 3-18).

108 (f. 48r). *Quare dominus in finem servat iudicium.* Dominus iudicabit fines (*I Reg.* 2, 10) ... iudicium deus (*M.* II, 82).

109-115 (f. 48r-49v). *De quatuor debitoribus.* Quatuor sunt debitores ... remanent in se (*M.* I, 20, 19, 21-25).

116 (f. 49v). *De Symeone et oblatione domini Jesu moralitas brevissima.* Senectus Symeonis defectus veteris hominis ... consummatio virtutis (*M.* I, 88).

117-119 (f. 49v-50r). *Quomodo concepit deus, parturiit et peperit.* Nondum erant abyssi et ego parturiebar (*Prov.* 8, 24) ... iugum karitatis (*M.* I, 26-28).

120 (f. 50r). *Quod qui dubitat, neganti propinquet.* Dominus dixit : In quacumque die comederis (*Gen.* 2, 17) ... inchoavit maliciam (*M.* I, 89).

121-122 (f. 50r). *Quod ordinata sunt omnia tam in inferno quam in celo.* In Babylone non requirit unus alterum ... alter sit (*M.* I, 29-30).

123 (f. 50r). *Quid doceamur in Pater noster.* In patre corroboramur ad spem ... ad petitionem (ed. R. Baron, *Textes spirituels inédits de Hugues de Saint-Victor*, in *Mélanges Science relig.* 13, 1956, 177).

---

14. *M.* I, 125 und *M.* I, 126 sind unter der Überschrift *De gradibus abstinentie et quod multi curiositate tantum veritatem querunt* zu einem einzigen Stück (n. 46) zusammengenommen.

15. *M.* I, 149 und *M.* I, 150 sind unter der Überschrift *De fructu lectionis, ieiunii, laboris et orationis* zu einem einzigen Stück (n. 72) zusammengenommen.

16. *M.* II, 76 und *M.* II, 77 sind unter der Überschrift *De exercitio mandatorum dei et hec omnia de supradicto psalmo* zu einem einzigen Stück (n. 91) zusammengenommen. Die ganze Serie n. 82-91 enthält Erklärungen zu *Ps.* 118.

124 (f. 50r). *De oculis lupi et pastoris.* Oculi eius in pauperem respiciunt (*Ps.* 10, 5). Duo sunt pastor et lupus ... spiritus meus (*M.* II, 9 [2. Hälfte]).

125 (f. 50r-50v). *De similitudine terre et terrenorum, celi et celestium.* Qualis terra, tales terreni (*I Cor.* 15, 48) ... tales et celestes (*M.* I, 31).

126 (f. 50v). *Quod intus magis quam foris mirabilis sit deus.* Mirabilis deus in sanctis suis (*Ps.* 67, 36) ... foris apparet (*M.* II, 59).

127-129 (f. 50v). *Quid sit corpus eternitatis et que mater artium.* Preterita, presentia et futura ... illam velavit (*M.* I, 32-34).

130 (f. 50v-51r). *Commemoratio tercia de Egredimini filie Syon et quid sit egredi vel ingredi.* Egredimini filie Syon (*Cant.* 3, 11) ... sublimis gloriosum (*M.* I, 117).

131-137 (f. 51r-51v). *Que sit dignitas anime, probatur a corpore.* Quanta est dignitas anime ... karitas maior (*M.* I, 35-41).

138 (f. 52r). *De verbis psalmiste : Mihi autem adherere deo bonum est.* Mihi autem adherere deo (*Ps.* 72, 28) ... frustra deciperis (*M.* II, 60).

139-141 (f. 52r). *De eo, quod ait Joseph fratribus : Ne irascamini in via* (*Gen.* 45, 24). Prohibet Joseph fratres suos ... argui et damnari (*M.* I, 42-44).

142 (f. 52r-52v). *De quatuor timoribus.* Quatuor sunt timores ... nec penam habet (*M.* I, 193).

143-144 (f. 52v). *De voluntate patris et Christi in carne et spiritu.* In Christo carnis infirmitas ... mundam habitationem (*M.* I, 84-85).

145 (f. 52v-53r). *De stantibus, nutantibus, vagantibus.* Alii sunt stantes, alii nutantes ... ad turpia (*M.* I, 194).

146 (f. 53r). *Quod Christus ex divinitate dixit : Pater meus, ex humanitate : Pater noster.* Unus homo dixit : Pater meus ... qui es in celis (*M.* I, 86).

147 (f. 53r). *De verbis psalmi : Ecce quam bonum, et quid spiritus carni debeat.* Ecce quam bonum et quam iocundum (*Ps.* 132, 1) ... unum sunt (*M.* II, 81).

Caro iumentum est ... moderatur et cohibet (*M.* I, 45).

148 (f. 53r). *Quid sit favus distillans.* Favus distillans labia tua (*Cant.* 4, 7) ... secundum mensuram (*M.* I, 116).

149-150 (f. 53r-53v). *Quod a manifestis exercendum est ad cognitionem occultorum.* Quedam sunt manifesta ... ibi sapit (*M.* I, 46-47).

151 (f. 53v-54r). *Collatio iuris inter deum et diabolum.* Deus per hominem mundum redempturus ... preclara est michi (*M.* II, 12).

152 (f. 54r). *Quare deus homo factus.* Deus homo factus est ... ab ipso condita (*M.* I, 87).

153 (f. 54r). *Quare in via ambulantibus apparens a pervenientibus agnoscitur.* Jesus in via ambulantibus ... comitem dedit (*M.* I, 100).

154-156 (f. 54r-56r). *De Jerusalem et Babylone et rege ac militibus et itinere utriusque et de edificatoribus atque fundatoribus ambarum.* Due sunt civitates ... de culpa desperant (*M.* I, 48-50).

157 (f. 56r). *De homine exteriore et interiore veterato moralis sententia.* Duo homines veteres ... destruatur mortalitas (*M.* I, 94).

158 (f. 56r). *De oleo dei et mundi.* Habet oleum deus ... oleum gaudium (*M.* I, 51).

159 (f. 56r-56v). *Quod de ove pastor fieri debeat, et qui sint pastores, qui mercennarii, qui lupi.* Christus ovis fuit ... tercii pestilentes (*M.* I, 101).

160 (f. 56v). *De duplici vita anime et quod ibi sentiat, ubi vivit.* Duplex est vita anime ... faciem tuam (*M.* I, 92).

161 (f. 56v). *De duplici reatu peccati et de triplici ratione penitentie.* In peccato duo sunt ... contra pietatem (ed. R. Baron, *Textes spirituels inédits*, 177).

In penitentia tria considerantur ... satisfactio condigna (*M.* I, 106).

162 (f. 56v-57r). *De conscientia et fama et silentio et verbo et lectione et meditatione, opere et doctrina.* Duo sunt, conscientia et fama ... tempus laboris (*M.* I, 93).

163 (f. 57r-57v). *Sermo de verbis sapientie : Spiritus domini replevit orbem terrarum.* Spiritus domini replevit orbem terrarum (*Sap.* 1, 7) ... tales simus (*M.* I, 103).

164 (f. 57v-58v). *Sermo de eo, quod dictum est : Exi de terra et de cognatione tua.* Exi de terra tua (*Gen.* 12, 1) ... in melle divinitatis (*M.* I, 91).

165 (f. 59r). *De eo, quod canitur : Bonum est confiteri domino.* Bonum est confiteri domino (*Ps.* 91, 2) ... delinquamus suavem (*M.* II, 64).

166 (f. 59r-59v). *Sermo de verbis domini : Ve vobis, divites, qui habetis consolationem vestram.* Ve vobis, divites (*Luc.* 6, 24) ... amaritudinem sentietis. Amen (*M.* I, 52).

167 (f. 59v). *De eo, quod scribitur : Exortum est in tenebris lumen rectis etc.* Exortum est in tenebris lumen rectis (*Ps.* 11, 4) ... hec est retributio (*M.* II, 66).

168 (f. 59v-60r). *Item de verbis psalmiste : Lucerna pedibus meis verbum tuum.* Lucerna pedibus meis verbum tuum (*Ps.* 118, 105) ... multi sequentes. Amen (*M.* II, 79).

169-170 (f. 60r). *De quatuor recordationibus preteritorum malorum.* Quatuor modis fit recordatio ... libidinem relaxavit (*M.* I, 53-54).

171 (f. 60r). *Quod tres sunt tyranni, qui nos impugnant : diabolus, mundus, caro.* Tres sunt tyranni ... ad illicita relaxamus (*M.* I, 195).

172 (f. 60r-60v). *De verbis sapientie : Via vite mandatum iusticie.* Via vite mandatum iusticie (cf. *Prov.* 6, 23) ... quam naturale habere est (*M.* I, 55).

173 (f. 60v). *De eo, quod scriptum est : Videns deus, quod multa malicia hominum esset in terra.* Videns deus, quod multa malicia (*Gen.* 6, 5) ... qui timet, ne faciat (*M.* I, 90).

174 (f. 60v-61r). *Quod in desideriis cogitationes habundant.* Cor olla est ... hic pulvis (*M.* I, 196).

175 (f. 61r). *De via lata et arta.* Due sunt vie ... in patria (*M.* I, 56).

176 (f. 61r-61v). *De eo, quod scriptum est, quia mundus in sapientia per sapientiam deum non cognovit.* Scriptum est, quia mundus (*I Cor.* 1, 21) ... pacienter sustinere (*M.* I, 197).

177 (f. 61v). *De eo, quod dicitur in Canticis : Que est ista, que ascendit per desertum ?* Que est ista (*Cant.* 3, 6) ... universum pulverem (*M.* I, 111).

178 (f. 61v-62v). *Altercatio veritatis et misericordie hinc accusantis illinc defendentis.* Deus sursum erat et homo deorsum ... et veniat (*M.* II, 63).

179-181 (f. 62v-63r). *Quid distet inter virtutem et iusticiam.* Hoc interest inter virtutem et iusticiam ... vitam operantis edificant (*M.* I, 57-59).

182-185 (f. 63r-64r). *Noticiam dei quatuor modis infundi cordibus et quod tres in homine et tres in creaturis sint testes dei.* Quatuor modis noticia dei ... fides est etiam ⟨ de ⟩ fide. Amen. (*M.* I, 63-66),

186 (f. 64r). *Quod theophania dici possit omnis creatura.* Theophania est apparitio divina ... amor virtutis (*M.* I, 83).

187 (f. 64r). *Quare conscientie hominum ad invicem non videantur.* Propterea deus ... boni et mali (*M.* I, 68).

188 (f. 64r). *De versu psalmi : Sicut oculi servorum etc.* Sicut oculi servorum (*Ps.* 122, 2) ... misereatur nostri (*M.* II, 80).

189 (f. 64r). *De eo, quod dicitur : Fili, accedens ad servitutem dei.* Fili, accedens ad servitutem dei (*Eccli.* 2, 1) ... sciat declinare (*M.* I, 69).

190 (f. 64r-64v). *De sex ydriis aqua impletis.* Implete ydrias aqua (*Joh.* 2, 7) ... illuminato dulcescit (*M.* I, 82).

191-192 (f. 64v-65r). *De eo, quod dicitur : Quasi ortus voluptatis terra coram eo et post eum solitudo deserti.* Quasi ortus voluptatis (*Joel* 2, 3) ... non equari (*M.* I, 70-71).

193 (f. 65r). *De versu psalmi : Speciosus forma pre filiis hominum.* Speciosus forma pre filiis hominum (*Ps.* 44, 3) ... bonum remuneraretur (*M.* II, 55).

194 (f. 65r-65v). *De eo, quod dominus dixit apostolis : Nisi ego abiero, paraclytus non veniet.* Nisi ego abiero (*Joh.* 16, 7) ... per intentionem effundant (*M.* I, 102).

195-196 (f. 65v). *Quod desiderium cognoscende veritatis omni anime naturale sit.* Desiderium cognoscende veritatis ... unde queras (*M.* I, 72-73).

197 (f. 65v-66r). *Que sit cathedra doctoris et quid partes eius significent.* Cathedra doctoris ... non videntur (*M.* I, 75).

198 (f. 66r-67v). *Epistola Hugonis ad Johannem archiepiscopum quondam hyspalensem.* Johanni quondam hyspalensi archiepiscopo Hugo servus crucis Christi ... nisi ostendas conversionem (*M.* I, 80 = *Ep.* III).

(f. 67v). *Alia eiusdem ad amicum.* Dilecto fratri R. H. peccator. Caritas numquam excidit (*I Cor.* 13, 8) ... tecum sit. Amen (*M.* I, 67 = *Ep.* I).

199 (f. 67v-68r). *Responsio ad eum, qui in sacra professione opera digna non habere se conqueritur.* Insipientem doctus interrogas ... donec intus extinguatur (*M.* I, 74).

Alle Stücke der Sammlung sind mit einer Überschrift versehen. Die Sammlung stellt somit einen Typ dar, der sich von der ursprünglichen Form, die, wie O. Lottin gezeigt hat [17], keine Überschriften aufwies, schon etwas entfernt hat. In der sprachlichen Form stimmen die Überschriften der Stücke 41-68 großenteils mit den bei Migne gedruckten überein, wenn sich auch da und dort die Tendenz bemerkbar macht, zu kürzen oder zu präzisieren [18]. Im übrigen zeigt sich bis auf wenige Ausnahmen, bei denen sich das Zusammenfallen ungezwungen aus dem Inhalt der Stücke erklären läßt, eine beträchtliche Verschiedenheit. Wie es scheint, hatte der Redaktor der Sammlung eine Vorlage vor sich, die nur für einen Teil der Stücke Überschriften hatte. Diese hat er mit geringen Änderungen übernommen, während er die fehlenden anscheinend selbständig ergänzte.

Wie in der Sammlung von Bern, so ist auch in der Münchener Sammlung bei mehreren Stücken das einleitende Schriftwort weggefallen, das in dem gedruckten Text noch vorhanden ist. Es kommen

17. A. a. O. 266.

18. Ganz verschieden ist jedoch innerhalb dieser Serie die Überschrift zu n. 58 (*M.* I, 137). In der Münchener Handschrift lautet sie : *De divisione carorum* ; bei Migne : *Societatem vitae praesentis instabilem esse et separationem tristem.* Eine ähnliche Verschiedenheit tritt bei n. 61 (*M.* II, 5) zutage. In der Münchener Handschrift lautet sie : *De eo, quod dictum est : Signatum est super nos lumen vultus tui, domine* ; bei Migne : *Quod ex natura homo ad imaginem Dei creatus sit : ex sola autem gratia in Domino laetari possit.*

folgende Stücke in Betracht : n. 82 (*M.* II, 67 : *Ps* 118, 1-2) [19] ; n. 84 (*M.* II, 70 : *Ps* 118,1) ; n. 85 (*M.* II,69 : *Ps* 118,5) ; n. 106 (*M.* I,17 : *Mt* 11,21, *Lk* 10,13) ; n. 115 (*M.* I,25 = I, 191 : *Jk* 1,17) ; n. 141 (*M.* I, 44 : *I Cor* 3, 12) ; n. 151 (*M.* II, 12 : *Ps* 15,6) ; n. 178 (*M.* II, 63 : *Ps* 84, 11-12). Fünf der aufgeführten Stücke haben wir auch schon in der Sammlung von Bern ohne einleitendes Schriftwort angetroffen.

In der Anordnung der Stücke zeigt die Sammlung von München teilweise eine große Ähnlichkeit mit den Sammlungen von Brügge und von Metz. Die Stücke 50-82 der Sammlung von München entsprechen den Stücken 31-65 der Sammlung von Brügge (*Cod. 153*). In gleicher Weise entsprechen einander : München n. 83-91 : Brügge n. 21-30 ; München n. 92-151 : Brügge n. 66-122, wobei aber in der Sammlung von Brügge die Stücke 95, 100, 112, 147b der Münchener Sammlung ausgelassen sind. Es zeigt sich, daß der ganze Inhalt der Sammlung von Brügge auch in der Münchener Sammlung vorhanden ist.

Eine weitgehende Ähnlichkeit ergibt sich auch bei einem Vergleich der Münchener Sammlung mit jener von Metz (*Cod. 1230*). Die Stücke 40-73 der Münchener Sammlung entsprechen den Stücken 72-106 der Sammlung von Metz. Ferner entsprechen einander folgende Gruppen : München n. 74-75 : Metz n. 117-118 ; München n. 82-91b : Metz n. 60-71 ; München n. 95-114 : Metz n. 119-140, ausgenommen die Stücke 127 und 131, die in der Münchener Sammlung fehlen ; München n. 115-185 : Metz n. 149-222. Dazu kommen noch mehrere isolierte Stücke, die sich in beiden Sammlungen in verschiedener Anordnung finden [20]. Aus der sehr reichhaltigen Sammlung von Metz fehlen in der Münchener Sammlung folgende Stücke : 3-58 (*M.* II, 1-62), 59, 127, 131, 141-148, 224. Umgekehrt enthält aber auch die Münchener Sammlung mehrere Stücke, die in der Metzer Sammlung fehlen : 76-81, 92-94, 187-197, 199.

Was die inhaltliche Zusammensetzung anbelangt, so enthält die Münchener Sammlung (von n. 33 an) mehrere Traktate Hugos von St. Viktor (*De quatuor voluntatibus in Christo, De potestate et voluntate Dei, De unione corporis et spiritus*), die *Collatio II De verbo incarnato* und eine große Anzahl von Einzelsentenzen aus den ersten zwei Büchern der *Miscellanea*. In diese eingestreut finden sich drei

19. Ein gewisser Ersatz für das fehlende Schriftwort ist der Hinweis der Überschrift *De psalmo Beati immaculati.*

20. Die Stücke 33-39 der Münchener Sammlung entsprechen den Stücken 107, 1, 108, 112, 114, 116, 115 der Metzer Sammlung ; die Stücke 186, 198a, 198b der Münchener Sammlung entsprechen den Stücken 225, 113, 223 der Metzer Sammlung.

weitere Sentenzen, die erst vor kurzem ediert wurden : *Maria porta, Christus ostium* (n. 69), *In « Pater »* (n. 123), *In peccato duo sunt* (n. 161a) und die Sentenz *Necessitas mater est artium*, die in der Münchener Sammlung (n. 127) unmittelbar an die Sentenz *M.* I,32 angeschlossen ist [21], während sie in der Metzer Sammlung richtiger als selbständige Sentenz erscheint (n. 162). Wahrscheinlich ist die ganze Sammlung literarisches Eigentum Hugos von St. Viktor.

III. — Berlin, Staatsbibliothek, Cod. Lat. Fol. 744 (Görres 41).

Im Zusammenhang mit der Münchener Sammlung sei auf eine ganz ähnliche Sammlung in der Berliner Handschrift *Lat. Fol. 744* (*Görres 41*) hingewiesen. Die Handschrift stammt aus dem Zisterzienserkloster Himmerod. Nach der Angabe des Kataloges von F. Schillmann [22] gehört sie dem 13. Jahrhundert an. Soweit sich aus der unvollständigen Beschreibung des Kataloges ersehen läßt, stimmt die Anlage der Sammlung von n. 32-84 sehr weitgehend mit der Münchener Sammlung (von n. 33 an) überein. Ein auffallender Unterschied besteht darin, daß der Brief Hugos an den Erzbischof Johannes von Sevilla (*Ep.* 3 = *M.* I,80), der in der Münchener Sammlung erst gegen Schluß steht (n. 198a), schon an früherer Stelle, nämlich nach n. 91 der Münchener Sammlung, eingefügt ist. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß die Berliner Sammlung um einige Stücke kürzer ist, da sie mit n. 197 der Münchener Sammlung (*M.* I,75) abbricht. Einige Stücke der Münchener Sammlung (n. 147, 163) scheinen in der Berliner Sammlung zu fehlen ; im Katalog sind sie jedenfalls nicht erwähnt. Mehrere summarische Angaben des Kataloges, wie z. B. « es folgen *Misc.* I, 18-34 », « es folgen *Misc.* I, 64-73 », lassen nicht erkennen, ob alle einzelnen Stücke, die in der Münchener Sammlung von den angegebenen Stücken umschlossen werden, auch in der Berliner Sammlung vorhanden sind. Die meisten Stücke der Berliner Sammlung, wenn auch nicht alle, sind mit einer Überschrift versehen. Diese Titel stimmen aber nur zum geringen Teil mit der Münchener Sammlung überein. Soweit sie von der letzteren abweichen, stimmen sie in vielen Fällen mit den Überschriften der Sammlung von Brügge überein [23].

21. In der Überschrift sind beide Sentenzen berücksichtigt : *Quod sit corpus eternitatis et que mater artium.* Bei Migne lautet die Überschrift zu *M.* I,32 : *De serie temporum et amandorum ratione.*

22. F. Schillmann, *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin* III : *Die Görreshandschriften*, Berlin 1919, 38-43. Ich kenne die Handschrift nur aus dem Katalog.

23. Von den im Katalog angegebenen Überschriften der Berliner Sammlung

Die Stücke 1-31 der Berliner Sammlung, die kein Gegenstück in der Münchener Sammlung haben, enthalten eine Reihe sicher echter Abhandlungen Hugos : *De institutione novitiorum* (n. 1), *Explanatio in Canticum B. Mariae* (n. 2), *Institutiones in Decalogum* (n. 3), *Sermo « Semel locutus est Deus »* (n. 6) [24], *De sacramentis christ. fidei* II, 14,8 (n. 20), *De verbo incarnato collatio I* (n. 28), *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (n. 30), *De sacramentis christ. fidei, prologus* und I, 1-30 (n. 31), und dazu eine Reihe von weiteren Stücken aus den ersten zwei Büchern der *Miscellanea* : I,96 (n. 4), I,99 (n. 5), I,159-160 (n. 7-8), I,163-170 (n. 9-15), II,78 (n.16), I,97-98 (n. 17-18), I,173 (n. 19), I, 175-179 (n. 21-25), I, 61 (n. 26), I,76 n. 27), II, 1-62 (n. 29) (= *Metz 1230*, n. 3-58).

Wahrscheinlich darf man die beiden Teile der Berliner Sammlung in ihrer Gesamtheit als literarisches Eigentum Hugos von St. Viktor ansehen.

Eichstätt. L. Ott.

haben folgende eine Entsprechung in der Sammlung von Brügge : n. 42-49, 54, 56-65 ; vgl. die Sammlung von Brügge n. 33-34, 41-42, 49-50, 58-59, 66, 101-102, 113-117, 119-121.

24. PL 177, 289-294 : *Quomodo sermo Dei unus est.*

Questions inédites de Hugues de Saint-Victor *

IV. — [De sacramentis].

35 (70). [De definitionibus sacramenti] C 119r-119v.

Videndum est quid sit sacramentum, et que est causa et in quo consistat. Sacramentum est uisibilis forma inuisibilis gratie. Vel sacramentum est signum. Vel secundum h⟨ugonem⟩ sacramentum est naturale signum ex similitudine representans, ex institutione significans, ex sanctificatione conferens specialem gratiam.

Causa eius triplex : eruditio, humiliatio, exercitatio. Eruditio, ut per exteriorem ablutionem erudiremur de interiori ; humiliatio, ut in natura nobis inferiore non tantum ab ea speraremus salutem ; exercitatio, ne in noxia occupemur superstitione.

In quo consistit ? In tribus, scilicet rebus, dictis et factis ; rebus, ut aqua ; dictis ut : In nomine patris et filii et spiritus sancti ; factis, ut iustificatione ; et sic in ceteris potest uideri.

Nous ne présentons certes pas cette question comme un écrit de Hugues de Saint-Victor, puisqu'il est cité comme un théologien du temps. De fait, cette définition *secundum h.* est celle du *De sacramentis*, l. I, p. 9, c. 2 (PL 176, 317 D). La suite de l'exposé s'inspire aussi du même ouvrage (c. 3, 4, 6).

36 (49). [De baptismo] C 110r-110v.

Quatuor modis alii ab aliis spiritualiter renascuntur, sicut et carnaliter nascuntur. Aut enim per bonos nascuntur boni, sicut per Abraham natus est Isaac ; aut per malos mali, sicut de Agar natus est Ismael ; aut per bonos nascuntur mali, ut de Isaac natus est Esau reprobus ; aut per malos nascuntur boni, sicut de ancillis concubinis Iacob boni filii nati sunt, qui postea benedictionem patris hereditauerunt. Pari modo his quatuor generibus, spiritaliter homines renascuntur. Per bonos boni renascuntur, cum per sanctos sancti baptizantur, sicut Ananias Paulum baptizauit. Per malos mali, cum et qui baptizant et qui baptizantur impie uiuunt, ut Iudas proditor, si quem sui similem baptizabat, malus malum portabat. Per malos boni, cum mali sunt qui baptizant, boni qui baptizantur ;

* Voir *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) p. 177-213.

exempli causa, si quos tales Iudas baptizabat quos Dominus admonet esse cum dicit : *Que dicunt facite ; que autem faciunt facere nolite* [*Mt.* 23, 3], malus bonos baptizabat. Per bonos mali, cum boni sunt qui baptizant et mali qui baptizantur, ut a Philippo sancto Simon magus baptizatus est ; unde nemo desperet etiam si ab heretico sit baptizatus, tamen non imitetur hereticum. Qui enim nascitur de ecclesia catholica tamquam de libera nascitur, qui autem de heresi tamquam de ancilla. Sed legimus quod habuit Iacob uxores liberas et ancillas. Sed sicut illi boni fuerunt qui de liberis, ita et illi qui de ancillis nati sunt ; unde et simul possederunt terram repromissionis cum fratribus suis ; non obfuerunt illis natales ancillarum, sed preualuit semen paternum ; sic et qui per malos baptizantur quasi de ancillis quidem nati, cum ex semine uerbi Dei hereditatem regni celestis cum fratribus possidebunt.

37 (72). [De baptismo] C 120v.

In pueris baptizatis non tantum immensa Dei misericordia apparet, sed etiam quedam ratio congrua attenditur. Sicut enim aliunde peccauerunt, et aliunde saluari possunt. Neque enim ex se, id est ex propria voluntate rei facti sunt, sed ab alieno reatu, scilicet Ade, maculam contraxerunt ; unde et preter uoluntatem propriam, id est sine affectu proprie fidei, in fide patrinorum siue ecclesie matris, per baptismum iuste et misericorditer saluari possunt.

38. [De penitentia] T 113v.

Penitentia est remedium contra duo : contra reatum et penam reatus. In penitentia sunt duo : dolor interior et conuersio exterior. Penitentia est commissa deflere et deflenda non committere. Hec definitio non data est secundum causam sed secundum effectum. Est alia diffinitio secundum causam : penitentia est inspirata mentis conuersio ueniens ex timore gehenne et amore uite eterne. Penitentie multa sunt genera. De criminalibus duo principalia : solempnis et priuata. Solempnis est unica penitentia et est de publicis et apertis ; priuata de occultis.

39 (71). [De eucharistia] C 119v-120v.

In sacramento autem altaris quod eucharistia dicitur, id est bona gratia, quadam prerogativa, eo quod ibi sit ipse Christus personaliter, tria considerantur : sacramentum tantum, et simul res et sacramentum, et res tantum.

Et sacramentum tantum : illa uisibilis species sub qua latet uerum corpus Christi, scilicet forma et sapor panis que remanent ibi ad nostram utilitatem, ne infirmitas nostra abhorreret si carnem uiuam sibi offerri uideret. Sicut enim Deus in ea forma apparere uoluit in qua flagellari et crucifigi posset, similiter in ea specie manducari uoluit quam animus non formidaret humanus ; unde et illud quod uidetur panis dicitur, non propter substantiam panis, sed propter formam que in illa substantia est ; sed sub ea et in ea latet res, id est uera Christi caro. Hic autem panis

similitudinem habet illius rei,scilicet corpus Christi, cum est sacramentum ; sicut enim unus panis ex multis conficitur granis, ita et corpus Christi ex multis constat membris, uel ecclesia ex multis fidelibus ; quomodo autem qualitas panis et uini ibi sit et tamen in nullo subiecto, penes ipsum est cui nichil impossibile, qui uterum uirginis intrauit clausum et clausum exiuit.

Res simul et sacramentum est ipsum corpus Christi : res est quia ibi uere est et tamen sensibus nostris uelatur ; sacramentum que signat et efficit capitis et membrorum unionem, cum qua talem habet similitudinem, quod sicut multa membra sibi corpus unit, ita et illa unio spiritualis multos fideles in unum iungit, et sicut multi cibi ab uno incorporantur, ita et participatione illius unionis multa membra uniuntur suo capiti.

Res uero tantum est illa unio spiritualis qua soli predestinati participant. Que quandoque caro et sanguis appellatur. Unde : *qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum habet uitam eternam* [*Io.* 6, 55].

Hoc etiam sacramentum, non solum eucharistia sed uiaticum appellatur ; cibus enim anime est in hac peregrinationis uia necessarius contra frequentes lapsus et ualet ad delenda uenialia et refrenanda uitiorum incentiua ; prodest etiam mortuis. Unde David : *parasti in conspectu meo mensam aduersus eos qui tribulant me* [*Ps.* 22. 5].

Hoc autem sacramentum in duplici specie, scilicet panis et uini, celebratur et sumitur, et totus Christus sub specie panis, totus sub specie uini. Que ergo necessitas hoc sacramentum in duplici specie conferri ? Ut duplex tuitio, scilicet corporis et anime, signaretur dari per illud : in sacramento corporis tuitio corporis contra motus illicitos ; in sacramento sanguinis qui animam significat tuitio anime contra temptationes diabolicas, ut possit resistere spiritualibus nequitiis. Nonne in altero horum hec duplex tuitio datur ? Utique, sed non ita expresse dari signatur. Cum ergo integre et totaliter in pane, totaliter in uino sumatur, nonne bis sumitur ? Non. Unum est enim sacramentum una consecratione celebratum, etsi plures habeat partes, quare quidquid dicitur sacramentum, ut forma, eleuatio, fractio etc., tamen unum est altaris sacramentum. Similiter in baptismo multe partes sunt, sicut immersio, unctio etc., unum tamen sacramentum baptisma. Quoties enim celebratur toties sumi dicitur, et cum panis transeat in uerum corpus Christi, tamen non uertitur in animam uel in deitatem, sed in solum corpus qui non est sine anima, sine deitate ; per corpus intelligitur quicquid ad ipsius pertinet naturam ut caro, sanguis, ossa etc. Et similiter uinum solummodo in uerum sanguinem Christi transit, id est in uerum corpus Christi quod unitum est anime, unitum est deitati ; per sanguinem enim intelligitur quicquid ad naturam eius pertinet ut caro, ossa etc., et hoc est corpus ; fractio quoque in unitate ibi est, sicut rotunditas, tenuitas, sapor et tamen in nulla substantia. Iam enim substantia panis non est ibi, immo impassibile corpus Christi, quod immortale, infrangibile est ; quod enim frangitur est sacramentum quod uidetur, non quod non uidetur. Unde Apostolus : *panis quem frangimus* etc. [*I Cor.* 10, 16] ; non dicit : corpus quod frangimus, scilicet panis quem frangimus frangi,qui panem nichil aliud est quod sacramentum quod prius apparebat rotundum modo apparere oblongum uel triangulum uel aliquid huiusmodi. Cum igitur nichil ibi fantastice geratur nec sensus exte-

rior illudatur, quid est dicendum ubi est illa fractio ? In sacramento. Dicit enim Augustinus : Cum Christus manducatur, non tamen partes facimus, et tamen illud fit in sacramento, quod est : sacramentum diuisum apparet. Qui enim subtantiam fecit quandoque subsistere sine forma, ut illud informe chaos, potest quandoque, si placet, formas statuere sine substantia, sicut in hoc sacramento. Aqua apposita similiter uertitur in uerum Christi corpus et figurat fidelem populum sanguine Christi redemptum ; pars sacramenti que ponitur in patena figurat Christum sedentem ad Patris dexteram ; pars in calice posita Christum in sepultura ; pars a sacerdote sumpta Christum ambulantem in terra.

Quod dicitur : nulli sacramento facienda est iniuria, hoc est : nullum iterandum est secundum se totum, sed secundum partem que potest iterari, ut in eadem aqua baptismi alia intingatur persona, in altari alia consecretur hostia ; non eadem persona bis baptizetur, non eadem hostia bis consecretur, et sic de ceteris. Panis super altare transit in uerum corpus Christi, nec remanet id quod erat ; similiter et uinum in sanguinem, scilicet corpus in aliud corpus, substantia in aliam substantiam, res in aliam rem, et hoc fit ui uerborum Christi que sunt forma huius sacramenti, scilicet : *hoc facite in meam commemorationem* [*Lc.* 22, 19]. Alia quidem uerba adiuncta sunt ad ornatum huius forme. Solus autem Deus hic inuisibilis operatur, licet minister uerba proferat. Unde David : *parasti in conspectu meo mensam aduersus eos qui tribulant me* [*Ps.* 22,5] ; et alibi : *parasti cibum illorum, quoniam ita est preparatio eius* [*Ps.* 64, 11]. Panis ergo uertitur in naturale corpus uel spirituale, hoc est in quale modo est sedens ad dexteram Patris quod scilicet in uirgine conceptum, quod in cruce conceptum [*lire* : passum]. Cum igitur panis transeat in corpus Christi et corpus sit animatum et deitati unitum, uertitur panis in totum Christum, scilicet in animam etiam ac deitatem, uel unum in alterum ? Absit. Maxima enim dissimilitudo est inter corpoream rem et incorpoream. Res etenim que eiusdem communionis eiusdemque nature sunt mutuo inter se conuerti solent. Panis igitur tantum in Christi corpus cui unita est anima, unita est deitas uertitur ; uinum in sanguinem qui fluxit de latere Christi, scilicet solidum in solidum, liquor in liquorem. Verumptamen species, sapor et alie panis qualitates remanent, nec tamen inde corpus Christi accidentatur, id est more aliorum corporum afficitur, sed sub illis latet ueritas illius quod est ad dexteram Patris ut sensu percipiatur exteriori sacramentaliter, interiori spiritualiter, scilicet fide et devotione. Unde : *posuit tenebras latibulum suum* [*Ps.* 17, 12], et : *ponite corda uestra in uirtute eius* [*Ps.* 47, 14]. Ad hoc, inquam, remanet species panis etc. ut quod non habet in sua in natura haberet aliena. In natura etenim propria est indiuisibile, incommestibile, infrangibile est, in natura uero aliena, id est in specie panis, habet rotunditatem, tenuitatem, saporem etc. Diuiditur, frangitur, dentibus atteritur, intus traicitur. Unde Apostolus : *panis quem frangimus et calix cui benedicimus nonne communicatio corporis et sanguinis Christi est ?* [*I Cor.* 10, 16]. Quod igitur incorruptibile est sacramentaliter frangitur. Neque enim aliena propriam euacuat naturam, neque altera alteri preiudicat, sed in aliena frangitur specie, in propria integrum manet. Habet etiam quiddam speciale quod alia corpora non habent, quod sicut in hoc altari est et totaliter et integraliter sumitur idem et eodem modo

eodemque momento aliis in locis pluribus est et suscipitur, idem ad dexteram Patris sedet. Nec mirum ; est enim sacramentum sacramentorum, sicut cantica canticorum, sancta sanctorum, sabbata sabbatorum. Omnia enim sacramenta alia causa hec sunt et huic subseruiunt ut fiat coniunctio capitis et membrorum, unio Christi et Ecclesie, amplexatio sponsi et sponse.

Panis et uinum que per uerba sacerdotis in altari consecrantur de substantia materiali panis et uini in substantiam ueri corporis et sanguinis Christi transeunt ; forma uero et sapor, rotunditas et color, fractio etiam licet remaneant, non sunt tamen in corpore et sanguine Christi, sed sunt uelamina corporis sensibus speciei inuisibilis sacramenti. Unde : *posuit tenebras latibulum suum* [*Ps.* 17, 12] ; res enim spiritualis est, nec tamen sacramentaliter sed etiam spiritualiter, scilicet fide, percipienda est. Unde : Crede et manducasti ; fide enim ac dilectione uideri, id est intelligi, potest. Quomodo autem species retegit inuisibilem nec tamen in ea est, supra humanam rationem et penes ipsum est qui hoc potest. Sed ponamus corda nostra in uirtute Dei, cum ueneratione credentes illum specie que eius propria non est posse tegi qui potuit de Spiritu Sancto concipi, de uirgine utero clauso nasci, clausis ianuis ad discipulos ingredi, qui etiam eodem momento ubique totus et indiuisus esse potest, et totus integer a singulis percipi, ab indignis quidem sacramentaliter tantum, sacramentaliter uero et spiritualiter a dignis. Cibus iste non descendit in uentrem, sed saginat mentem et ab amore uisibilium rerum alienat et ardore dulcedinis superne inebriat ; non enim incorporatur, sed incorporat, id est unit sibi quosque fideles ut de spiritu eius uiuant quicumque ipsius sunt, sicut membra hominis, non de alterius sed de ipsius spiritu uegetantur et reguntur. Quicumque igitur membra eius non sunt, de spiritu eius non uiuunt ; sed, licet sacramentum dentibus teratur, non tamen ex⟨inde⟩ incorporantur, sed consumuntur : iudicium enim et dampnationem sibi manducant. In hoc sacramento, ut dictum est, substantia in aliam transiens, nec quod prius erat remanens, eadem tamen secundum speciem que prius ibi fuerat retinet, fractionem scilicet, colorem, saporem etc., que sensualiter, non secundum prestigium uel delusionem, percipiuntur. Non enim sensus falluntur nisi in colore, gustu, tactu dentium in contritione etc., id quod uidetur, frangatur et conteratur ; ipsa tamen res que inuisibilis est, nec frangitur nec conteritur, sed tantum fide et dilectione, que ad hoc necessaria sunt, percipitur ; hic humanus sensus, humana ratio deficit. Quomodo autem hoc sit penes ipsum est qui omnia fecit, omnia potest ; fides tantum cum caritate ad hoc utilis et necessaria est, que quanto deuotius et sepius percipit tanto magis suos profectus ineffabili modo experitur. Panis ergo non in sanguinem uel deitatem que in anima, sed tantum in corpus Christi, cui hec unita sunt, transit, nec uinum nisi in sanguinem uertitur, et tamen qui uel corpus tantum uel sanguinem recipit totum integre Christum sumit in quo deitas, corpus, sanguis et anima indiuisibiliter in unitate persone unita sunt.

Corpus Christi sumendum est a fidelibus, non tantum inuisibiliter, id est spiritualiter, scilicet fide operante creditur, sed etiam sacramentaliter, id est sensualiter, ut unitas conseruetur ecclesie et ut sit uiaticum nobis ne deficiamus in hac peregrinationis uia. In presenti enim dignos promouet ad

Christum, in futuro associabit; hinc panem cotidie fides comedere debet. Unde Augustinus : Ut quid paras dentes et uentrem ? Crede et manducasti. Sacramentaliter etiam comestio, saltem semel in anno, necessaria est, quia unit ecclesie, remittit peccatum, munit contra peccatum.

La première partie de cet exposé distingue trois éléments dans l'eucharistie : le *sacramentum tantum*, à savoir ce qui apparaît aux sens : la forme, le goût du pain, les gestes extérieurs de l'élévation, de la fraction du pain ; la *res et sacramentum*, à savoir le corps du Christ : ce corps est une *res*, puisqu'il est une réalité, et il est *sacramentum* à la fois, puisqu'il signifie l'union spirituelle du Christ avec ses membres ; et enfin la *res tantum*, à savoir cette union elle-même. Le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor reprend ces trois éléments : *species visibilis, veritas corporis* et *virtus gratiae spiritualis* (*De sacram.*, l. II, p. 8, c. 7 ; PL 176, 466C) ; mais la trilogie des formules (*sacramentum, res et sacramentum, res tantum*) a disparu. Au contraire, ces formules sont conservées dans la *Summa Sententiarum* (tr. 6, c. 3 ; PL 176, 140A). Est-ce à dire que la *Summa Sententiarum* se soit adressée à l'exposé que nous venons d'éditer ? Comme le P. D. Van den Eynde l'a déjà noté (*Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome 1950, p. 70), la même trilogie des formules se lit déjà chez Étienne de Baugé, archevêque de Lyon, dès avant 1112 (*Tractatus de sacramento altaris*, 17 ; PL 172, 1295D-1296A). Toutefois il est certain que la *Summa Sententiarum* s'est adressée, non pas à Étienne de Baugé, mais au texte de notre exposé, car elle présente certaines formules qui se lisent dans notre exposé et sont absentes chez Étienne de Baugé : telle la formule *tuitio corporis et animae* (*Summa Sent.* 142D) ; telle encore la formule *fractio, depositio, elevatio* (140A), qu'on retrouve assez fidèlement dans notre exposé : *forma, elevatio, fractio*. Il s'avère donc que la *Summa Sententiarum* s'est inspirée de notre exposé et que le *De sacramentis* s'en est davantage libéré.

V. — [De bono et malo in moribus].

40 (33 et 73). [De bono nature et gratie. De caritate] C 103^{v}-104^{v} ; 120^{v}-121^{v}.

Bona Dei alia nature, alia gratie. Bonum nature aliud uisibile, aliud diuisibile [*lire* : inuisibile]. Visibile : numerus et decor membrorum, et ualidum et agile corpus, etc. Inuisibile : pietas, iustitia, castitas, etc. Naturaliter enim anima seminarium habet omnium uirtutum, quippe ad imaginem Dei facta. Ex illa igitur impressione imaginis Dei lineamenta omnium naturaliter habet uirtutum, sicut pueri corpus in aluo matris in modum apicule formatum iam habet omnium lineamenta membrorum. Omnes ergo uirtutes naturales sunt ; hinc et quidam naturaliter casti sunt, quidam habent iustitiam et quasdam alias uirtutes, et tamen fidem non habent. Sed sciendum est quod omnis uirtus inquantum naturalis merito caret, immo culpam habet, nisi eo modo quo debet, scilicet in fide, administretur. Si autem oculus cordis fide mundetur et caritas naturales fermentet uirtutes et suum saporem redigat, scilicet ut homo sit iustus et castus propter Deum, tunc inquam uirtutes remuneratione digne sunt ;

neque enim bona nostra que sunt ex natura, sed sua dona que sunt ex gratia coronat Deus. Sola igitur bona gratie premium expectant.

Bona uero gratie, alia bona uie alia patrie, scilicet alia euacuabuntur, alia consummabuntur. Bona uie : sacramenta, fides, spes et quedam alie uirtutes que, peracta uia, non erunt necessaria. Bona patrie : caritas, iustitia, que in patria consummabuntur, ubi Deus perfecte diligetur, ubi quod suum est absque contradictione cuique reddetur, scilicet quando ratio perfecte Deo subdetur, rationi sensualitas, sensualitati caro et ita pax omnium Deus et omnia in omnibus.

Bona igitur nature et bona gratie omnia ab uno, id est a Deo. Sicut enim est unus omnium creator, ita et unus est omnium reparator. Bona uero gratie bona reparationis sunt. Bona reparationis : alia que transeunt, alia que remanent, id est ad tempus, alia in tempore et sine tempore. Illa etenim que transeunt adminicula sunt et ad tempus necessaria ut uiaticum in uia ; peracta autem uia, iam illa ulterius non erunt necessaria. Sicut enim succenso igne, stupa et stipula et arida ligna iam non sunt necessaria, similiter fides, spes et quedam alie uirtutes, id [*lire* : et] quedam alie anime affectiones, que sunt adminicula ad nutriendam caritatem, consummata caritate ulterius iam non sunt necessaria, quia sicut ignis a seipso, id est a parua scintilla surgit, et appositis adminiculis stupa, stipula aridisque lignis in magnum rogum adolescit, similiter et caritas a seipsa, id est a quadam scintillula et radice naturali surgit et adiunctis fomentis fide, spe aliisque anime affectionibus, de scintilla in ignem grandescit et de igne in caminum excrescit ; in uia ignis, et in patria caminus erit ; unde : amor Dei... a. i. f. et i. d. (l).

Sicut igitur omnia nature sunt a creatore, similiter omnia reparationis sunt a caritate. Caritas autem motus anime est. Anima⟨m⟩ autem, que mobilis est, duo sunt que mouent : timor et amor. Si autem timor mouerit animam ut ea propter iehennam a malo cesset et malum abhorreat, cum anima mobilis sit et otiosa esse non possit, nec ad malum moueri audeat propter iehennam, iam oportet ut ad bonum se accingat. Neque enim odio perfecte malum habebit nisi eius contrarium diligat uel diligere incipiat. Unde timor ille initialis dicitur, quia illam suscitat scintillam naturalem et initiat caritatem. Quod si timor amittende pecunie, uel timor infamie uel alicuius temporalis incommodi mouerit animam ne accidat quod timet, ipsa potius fraudem, periuria, homicidia et alia nefanda incurrit, et hic dicitur timor mundi, et scintillam non tantum non suscitat, sed extinguit. Si autem amor ueri boni mouerit eam, iam amor iste ex illa naturali radice caritatis surgit et habita fide caritas dicitur ; sine hac enim nullum meritum est. Quod si proprie amor glorie et amor alicuius uanitatis, scilicet horum uisibilium eam mouerit ut ea creatori preferat, profecto amor peregrinus et accidentalis est ; neque enim ab illa naturali scintilla caritatis surgit nec eam fouet, sed suffocat. Unde ne [*lire* : nec] caritas dicitur, sed cupiditas. Cum igitur anima mobilis sit nec otiosa esse possit, semper alicunde mouetur, et si timore uel amore ad bonum mouetur, procul dubio caritas in ea suscitatur. Omne enim bonum caritas inchoat et consummat. Cum igitur anima ad diligendum et querendum uerum bonum moueatur et tamen ignorat uiam qua ad illud perueniat, caritas, id est spiritus sanctus diffusus

in corde, insinuat uiam, id est Christum, et ut uideatur uia illa et teneatur oculum interioris hominis macula peccati caligantem fide mundat et sic purgato oculo primus in uia datur profectus ; fides enim primum donum est quod meritum habet et fundamentum omnium bonorum sine quo impossibile est placere Deo. Informis quippe anima est que fidem non habet ; fides autem forma anime, immo reformatio et reparatio prime imaginis Dei est. Credere enim in Deum, id est credendo et diligendo, tendere in ipsum ut sit meritum eius reparat eam et formosam reddit et Deo gratam. Similiter et angeli creati sunt et dicti quasi informes antequam ad diligendum creatorem conuerterentur. Conuersio igitur ad diligendum eum a quo facti sunt, hec quidem eorum formatio et primum meritum. Illi autem qui ex superbia conuerti noluerunt sed creatori inuiderunt in informitate sua remanentes corruerunt. Sic anima in informitate sua, id est in infidelitate sua remanens, in consortium illorum corruentium corruit. Prima igitur forma anime cordis ad Deum conuersio que est fides operans per Deum. Sed quia uia longa est et unica et arcta et uehemens desiderium tendentis ad patriam, idcirco opus est solatio ne in uia deficiat uel ab hoc desiderio tepescat. Caritas igitur, id est spiritus sanctus, qui prius inspirauit fidem, inspirat et spem, ut anima uerum bonum quod adeo feruenter desiderat, quod iam ex parte, scilicet fide cognoscit, cuius uiam iam tenet illud in quam quandoque se habituram sperat. Hoc itaque modo spes sequitur fidem et datur in adminiculum huius uie et consolationem, patientemque facit et longanimem. Spes igitur, que est expectatio futuri commodi et certitudo premii ex precedentibus meritis ueniens, non est sola gratia sicut fides, sed et gratia et premium ; dat enim Deus gratiam pro gratia. Fides uero habita et spe sequente, sequitur caritas. Nec tamen fides sine caritate, alioquin non haberet meritum, nec esset christianorum, immo dici posset demonum ; *credunt enim demones et contremiscunt* [*Jac.* 2, 19]. Fides autem in saporem caritatis redacta, ut scilicet quod creditur diligatur, hec proprie christianorum est. Iterum nec spes sine caritate ; quomodo enim quis sperat quod non diligit ; alioquin non est spes, sed timor, scilicet non spes ut ueniat, sed timor ne eueniat. Ergo nec fides sine caritate, nec spes. Quomodo igitur illa duo sequatur caritas ? Per manifestationem ; utique illis habitis, maxime tunc apparet que prius quasi occulta latebat ; per effectus enim suos unaqueque res quod maxime declaratur. Caritas ergo omne meritum inchoat et consummat, et euacuatis adminiculis que ad tempus sunt utilia, ipsa sola manet, et in tempore quidem ut promoueat, sine tempore uero ut coronet : fidei namque et spei que sunt ad tempus, id est huius peregrinationis subsidia, alia duo succedunt, fidei spes, spei beatitudo ; hic enim dicitur : crede quod non uides, ibi dicetur : cognosce quod habes ; hic dicitur : spera quod queris, ibi dicetur : gaude quod tenes ; caritati uero nichil succedet, sed consummata perfectio adicitur, ut nichil ibi nisi caminus caritatis que in presenti quasi modicus fuit ignis. Sicut enim stipula et arida ligna et reliqua fomenta uertuntur in ignem ut nichil ibi sit nec appareat nisi ignis, ita in futuro fides, spes et alie uirtutes quedam, que sunt adminicula et huius uie solatia, ibi quidem in patria uertentur in caritatem ut nichil appareat nisi sola caritas. Et hec erit consummata iustitia, scilicet quando Deus perfecte diligetur ex toto corde, ex tota ani-

ma, ex omni mente, quod tunc erit quando nulla lucta, nulla rebellio erit de carne ad spiritum et caro erit immortalis, impassibilis, scilicet quando totus homo pacem intra et extra perfectam habebit. Amen.

On aura remarqué la première partie de cet exposé, relative aux vertus en général. L'auteur y parle de *virtutes naturales*. Il ne s'agit cependant pas de vertus acquises par l'exercice de la volonté; il s'agit uniquement de prédispositions naturelles à toutes les vertus. L'âme, étant créée à l'image de Dieu, contient en effet, en vertu même de sa création, les ferments des vertus ; c'est ainsi que certains sont naturellement chastes, d'autres naturellement justes. Ces « vertus naturelles » peuvent donc exister sans la foi. Mais, sans foi ni charité, elles n'ont aucun mérite ; et même, se faisant écho de l'axiome de saint Prosper : *omnis infidelium vita peccatum est*, l'auteur affirme qu'elles sont autant de péchés. Mais l'œil du cœur est purifié par la foi et, si la charité fait fermenter ces « vertus naturelles », c'est-à-dire si ces vertus sont pratiquées pour Dieu, *propter Deum*, elles deviennent méritoires ; ce ne sont plus des *bona naturae*, mais des *bona gratiae*.

Cette théorie n'est pas reprise par la *Summa Sententiarum* (tr. 3, c. 17 ; PL 176, 114 D), mais elle se retrouve dans le *De sacramentis* (l. I, p. 6, c. 17 ; PL 176, 273-274), enrichie toutefois de certaines précisions. Hugues distingue la *gratia creatrix* et la *gratia salvatrix*. De par la création, — qui est déjà une grâce de Dieu, — l'homme possède des *affectus ordinati secundum naturam* ; *gratia creatrix naturae conditae quaedam bona inseruit* ; mais ces vertus ne sont pas méritoires : *donum Dei sunt, non meritum hominis*. Hugues cependant ne reprend pas l'axiome de Prosper, car il concède que, si elles sont sans mérite, elles sont bonnes : *laudabiles sunt, quia bonae sunt et a natura sunt*. Mais il faut le redire, ces vertus ne sont pas des vertus acquises, constituant l'honnêteté morale naturelle ; ce sont des prédispositions natives à celles-ci. Un nouveau cas de la liberté avec laquelle Hugues précise, en les utilisant, ses propres vues antérieures.

Dans la seconde partie de son exposé, on notera que l'auteur dont nous avons édité le texte, par deux fois identifie la charité et le Saint-Esprit, *caritas, id est spiritus sanctus diffusus in corde*, préludant de la sorte à la théorie bien connue de Pierre Lombard.

41 (77). [De gratia et natura] C 123r.

Gentes naturaliter ea que legis sunt faciunt [*Rom.* 2, 14]. Natura quidem non excludit gratiam, immo gratia nature cooperatur et concordat et nichil boni ab ea discordat, unde et « naturaliter » dicitur, id est per naturam gratia reparatam, sicut alibi dicitur iustificari gratis per gratiam ipsius, scilicet per gratiam uoluntati cooperantem. Gratia enim non excludit uoluntatem ; sed quia gratia operatur uelle et perficere, ideo meritum uoluntatis gratie principaliter attribuitur. Unde : Nichil Deus in nobis coronat nisi misericordie sue dona. Et tamen uerum est : *reddet unicuique secundum* opus suum [*Rom.* 2, 6]. Omne enim opus tam uoluntatis quam actionis donum gratie Dei est.

42 (76). [De necessitate gratie] C 122v-123r.

Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis [*II Cor.* 3, 5]. Sufficientia in bono est, defectus in malo. Ideo dicit sufficien-

tiam in bona cogitatione nos non habere ex nobis quasi totum sit ex nobis, sed partim a nobis, partim a gratia. Cogitare enim aliquid naturaliter a nobis habemus, sed cogitare aliquid boni non nisi a sola gratia nos preueniente, que mouet cor et ibi sine nobis operatur. Cogitare uero de bono sufficienter, id est bone cogitationi uoluntatem adiungere, non totum a nobis nec solum a gratia habemus, sed partim a nobis, partim a gratia cooperante. Unde Apostolus : *gratia Dei mecum* [*I Cor.* 15, 10]. Et Dauid : *ex uoluntate mea confitebor tibi* [*Ps.* 27, 7].

Quidam igitur de fide cogitant utrum in mortuum, crucifixum, resurgentem etc. credere debeant, sed sufficientiam hoc bonum cogitandi non habent, id est bone cogitationi uoluntatem non adiungunt, immo a gratia que cor mouens hoc cogitare dedit resilientes ⟨in⟩ incredulitate remanent. Quid est [*lire* : quidam] de fide cogitauerunt, nec tamen crediderunt. Quidam autem de fide cogitant, qui item a gratia preueniente, id est sufficientiam cogitandi a gratia cooperante habent, id est bone cogitationi uoluntatem adiungunt, quod est : prima gratia excitantur, sedem arbitrii libertate coercent, et hii meritum habent; illi uero non solum eo carent sed ex contemptu gratie maiorem reatum incurrunt ; spiritui enim sancto ⟨resistit ?⟩ qui eius beneficium gratie non suscipit. Itaque cogare [*lire* : cogitare] aliquid nature est, sicut uelle bonum quod fractum est iacens et per se surgere impotens. Quod tale uelle nichil aliud est nisi quod ratio iudicat faciendum. Cogitare uero aliquid boni sicut et uelle bonum quod est primum et erectum ad bonum, post peccatum solius gratie est ; ante peccatum enim ex prima conditione utrumque naturale erat, et tunc ad promerendum non preueniens ut modo sed sola cooperans gratia sufficiebat ; nunc uero cogitatio boni nec uoluntas erecta meritum habet nisi formam suam utraque habeat firma bone cogitationis sufficientia que partim a nobis partim a gratia. Unde Apostolus : *non sufficientes a nobis* [*II Cor.* 3, 5] quasi totum sit ex nobis forma uoluntatis reparate, amor qui similiter partim a nobis, partim a gratia. Unde hec uoluntas sepe careret effectu nisi gratia Dei suum uelle amare dederit.

43 (25). [De bono in actionibus] C 101^{r}-101^{v}.

Duobus modis fit bonum. Fit enim bonum et fit bene et prodest agenti ; e^{t} fit bonum, nec bene fit nec prodest agenti. Fit igitur bonum et bene fit et prodest agenti quando datur elemosina pauperi, pura et simplici intentione propter Deum, nec admiscet se sinistra, id est laus humana, ut partim pro Deo, partim pro laude fiat. Unde : *nesciat sinistra quod faciat dextera* [*Mt.* 6, 3]. De hac alibi dicitur : facite *elemosinam et omnia erunt uobis munda* [*Lc.* 11, 41]. Hoc igitur modo fit bonum, id est quod pro bono institutum est, et bene fit quia prodest agenti ad salutem eternam. Unde in die illa audiet : *esuriui enim et dedistis michi manducare, infirmus fui et uisitastis me*, etc. [*Mt.* 25, 35-36]. Iterum fit bonum nec bene fit quia non prodest agenti quando elemosina datur pauperi pro humano fauore uel propter aliquid emolumentum temporale. Unde : omnia faciunt *ut uideantur ab hominibus* [*Mt.* 6, 5]. Hoc ergo modo fit bonum, id est quod pro bono institutum est, nec tamen bene fit, id est non ea intentione qua fieri

deberet. De agente quid bene fit, nec non ipsi, id est non prodest ad salutem. Dominus enim dicit : quia iam *recepit mercedem suam* [*Mt.* 6, 2].

Similiter duo in intentione consideranda sunt : bonitas et sinceritas. Bonitas, ut bonum sit, id est pro bono institutum quod intenditur ; sinceritas, ut bonum quod intenditur sincerum sit, id est simplex et circumspectum, nulla scilicet simulatione uel temeritate fermentatum ; unde : *attendite a fermento phariseorum, quod est hypocrisis* [*Lc.* 12, 1]. Ubi ergo in intentionem hec duo, scilicet bonitas et sinceritas inuicem collimitant, bona profecto dici potest intentio et quicquid iuxta eam fit utile est et gratum Deo. Unde : *si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit* [*Mt.* 6, 22] ; ubi uero alterum, scilicet sinceritas deest, bonum quod intenditur non tantum ⟨non⟩ prodest, immo nocet. Neque enim eo modo fit quo fieri deberet. Verbi gratia, Iephte sacrificare Deo disponens bonum quod est hoc quod pro bono institutum erat intendebat, sed intentio illa sinceritate, id est scientia caruit, dum incircumspecta et quadam temeritate fermentata remansit : uouerat enim temere Deo sacrificare quecumque res sibi de uictoria reuertenti primo occurreret, non circumspiciens uel prouidens filiam uel aliquid tale quod non liceret sacrificare sibi occurrere posse. Bonum igitur quod intendebat, quia sincerum non erat, immo quidam zelus absque scientia animi tamen non profuit, uerum etiam obfuit. Tolerabilius enim erat fracti uoti reatum incurrere quam facinus homicidii filie sue perpetrare. Similiter zelum quidam ex iudeis ad fidem conuersi habebant, qui circumcisionem qua Deo datam et quedam legalia cum euangelio arbitrabantur esse tenenda. De quibus Apostolus : *si circumcidimini, non proderit nobis Christus* [*Gal.* 5, 2]. Hunc etiam zelum iudei habuerunt et adhuc habent qui defendentes legem, arbitrantes nullo tempore terminandam, predicatores euangelii usque ad mortem persequebantur. Unde Dominus : *uenit hora ut omnis qui interficit uos arbitretur obsequium se prestare Deo* [*Jo.* 16, 2]. Talis igitur intentio, que non est sincera, ubi et zelus absque scientia, semper est infructuosa, semper est tenebrosa. Unde : *si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tenebrosum erit* [*Mt.* 6, 23]. Hinc ergo colligi potest quod aliquis bonum intendit nec tamen bona est eius intentio ; quod si bona non est intentio, nec utilis ab ea fructus procedit. Unde : *non potest arbor mala fructus bonos facere* [*Mt.* 7, 18]. Si autem bona fuerit nullus nisi utilis ab ea fructus procedit. Unde : *non potest arbor bona fructus malos facere* [*ibid.*]. Sit igitur, sicut monet Apostolus, *rationabile obsequium nostrum* [*Rom.* 12, 1]

44. [De conscientia] T 106r.

Conscientia alia bona, sed non tranquilla ; hec illorum est qui in se boni sunt sed, si ab aliquo provocantur, facile irascuntur ; alia tranquilla, sed non bona, sicut in illis qui mansuetudinem et quandam habent tranquillitatem propter se uel famam, sed non propter Deum ; alia est bona et tranquilla ; alia nec bona, nec tranquilla.

45 (15). [De uoluntate, sola causa meriti] C 100r.

Quisque naturaliter habet uoluntatem que substantialis est anime, sicut ratio, que nunquam est otiosa. Sed ante peccatum ex sua creatione natura-

liter bona erat et ad bonum erecta, unde etiam libera et proprie liberum habebat arbitrium ; post peccatum uero depressa et ad bonum quasi sopita, nisi preeunte et excitante gratia ad uelle bonum non erigitur. Unde : misericordia preuenit ut uelis, scilicet ut p⟨erficias⟩ ; et ita Deus quiddam in nobis sine nobis facit, preueniendo, excitando, aspirando, quod non est nobis ad meritum ; quiddam autem nobiscum operatur, cum uoluntas que non cogitur apposite se applicat gratie et illi obsequitur et coheret, quod est nobis ad meritum. Unde Apostolus : iam *non ego, sed gratia Dei mecum* [*I Cor.* 15, 10]. Sic ergo donum suum Deus nostrum facit meritum. Nec etiam contra quod dicitur : Deus nichil in nobis nisi dona sua coronat;per excellentiam enim et principaliter dona dicuntur sua, quia preuenit et cooperatur ; secundario nostra fiunt merita dum gratie coheremus. Et ita quedam bona uoluntas remuneratur, quedam non, scilicet quam preuenit gratia que etiam bona uoluntas dicitur antequam firmiter gratie cohereat. Nec etiam bona uoluntas per naturam que fuit in primo homine ante peccatum remuneratur, quamuis teneatur quod uoluntas pro facto imputatur.

46 (14). [De voluntate, sola causa meriti] C 100r.

Sola voluntas remuneratur, siue in bono siue in malo, sed ⟨non⟩ ideo operatio excluditur. Operatione enim affectus excitatur, uoluntas augetur, exemplum aliis datur, et ita operatio augmentum est uoluntatis. Unde : probatio dilectionis exhibitio est operis ; alioquin, si adest facultas, cessatur uoluntas nisi sequatur opus. Sola uero uoluntas meritum habere dicitur, quia opus non propter se principaliter remuneratur, sed propter uoluntatem que precessit. Opus enim quod fit preter intentionem aliquam indifferens est, ut puerorum opus uel aliorum qui discretione carent, ut uesani. Unde : affectus tuus operi tuo nomen imponit. Ergo si affectus deest, et nomine caret : bonum namque uel malum non indicatur.

Ce texte n'est pas utilisé par la *Summa Sententiarum* à l'endroit où il aurait pu l'être (tr. 3, c. 15 ; PL 176, 113), mais il est développé dans le *De sacramentis*, l. II, p. 14, c. 6 (PL 176, 561-562).

47 (17). [De voluntate, sola causa meriti] C 100r-100v.

Bona uoluntas eque habet mercedem, sed habenti dando elemosinam crescit meritum, non respectu illius qui nichil habet, cui sola uoluntas sufficit, qui si eque haberet eque daret et eque meritum eius cresceret ; sed respectu sui ipsius qui, si non daret, uoluntas illa deperiret nec meritum haberet, sicut equa contritio equam habet ueniam, sed differenter uenitur ad coronam. Hic enim qui statim morte preoccupatur in purgatorio igne satisfacit et purgatur ; ille uero qui superest per carnis macerationem et per eleemosinarum largitionem satagit et mundatur ; et sic, licet diuersis modis, eque tandem obtinent salutem, quia eumdem denarium, sed differenter. Unde : *in domo patris mei multe mansiones sunt* [*Jo.* 14, 2], et *stella differt a stella* [*I Cor.* 15, 41]. Que salus succedit uenie in equa contritione et simul facte. Unde : in quacumque die ingemueris, saluus eris.

Même remarque que pour la sentence précédente (nº 46) : la *Summa Sententiarum* est absorbée par sa réfutation de Pierre Abélard ; mais cette idée du rôle de l'acte extérieur dans la valeur de nos actes est développée par le *De sacramentis, loc. cit.* 561A-C.

48 (23). [De fide et spe] C 101r.

Fides est uoluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam, scilicet fides cogi non potest et est supra hominis rationem ; aliter meritum non haberet ; et infra scientiam, id est cognitionem futuram, que erit beatitudo nostra ; nunc enim fide uidemus per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.

Spes est certitudo premii ex precedentibus meritis ueniens, scilicet fiducia futuri commodi ; aliter temeritas esset nisi merita precessissent.

49 (20). [De caritate] C 100v.

Duo in homine diligenda sunt : et bonum nature et bonum gratie. Bonum nature, id est ipsa natura in omnibus tam malis quam bonis eque diligi debet, id est in quantum homo est, cuiusque salus eque diligenda, cuique uita eterna eque optanda, et ita affectus caritatis indifferenter circa semetipsum et omnes alios habendus est ; unde : *diliges proximum tuum sicut temetipum* [*Mt.* 19, 19]. Bonum uero gratie, id est ipsa uirtus in homine, in diuersis differenter diligi debet ; huïus enim uirtus que maior est magis diligenda est quam cuiuslibet alterius, uel etiam sui ipsius que maior est : ubi enim maius bonum maior debet esse dilectio, et ubi maior necessitas, maior caritatis operum exhibitio, et ita in effectu, id est operibus caritatis, ordo considerandus. Unde Apostolus : *operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei* [*Gal.* 6, 10]. Affectus igitur caritatis respectu nature omnibus est equandus, effectus uero pro meritis singulorum uel pro necessitate ordinandus. Unde Salomon : *ordinauit in me caritatem* [*Cant.* 2, 4] ; et David : *distribuite domos eius* [*Ps.* 47, 14] ; et Dominus : *ascende superius* [*Lc.* 14, 10]. Ecce quomodo caritas secundum ⟨se⟩ omnibus equatur ; quomodo etiam secundum administrationem diuersis ordinatur ; sponsa enim circumamicta est uarietate.

50 (30). [De caritate : quomodo nunquam excidit, et quomodo ordinatur] C 102v-103r.

Caritas nunquam excidit, id est lapsum non nouit. Qui enim caritatem habet criminaliter non labitur, scilicet remouente [*lire* : remanente] caritate nemo ad mortem offendit. Unde : habe caritatem, et fac quicquid uis. Hac autem per peccatum fugata, statim homo alienatur a Deo ; hic est enim fons in quo communicat alienus, id est perditionis filius. Malus tamen quandoque in hoc fonte communicat ; sed dum communicat, id est dum quedam bona ex caritate facit, tunc nec malus nec perditionis filius est ; immo, si in ea perseueraret, filius lucis esset. Hac autem per peccatum amissa, alienus esse apparet, tamen prefinitionem Dei de se non euacuat, quam euacuare uidebatur, dum bona agebat ; ita quia nunquam caritas nobis lapsus.

Vel caritas nunquam excidit, scilicet robusta caritas nunquam excidit. Etenim quedam caritas tenella, caritas inchoatiua que ad tempus quandoque recedit ; in qua tamen qui perseuerat potest saluari. Hec quandoque fuit in Petro ; ex caritate enim dicit : *Domine, tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire ; et si oportuerit me mori tecum, non te negabo* [*Lc.* 22, 33] ; hec autem eo negante, mortis periculo imminente, ad tempus recessit ; postea uero per Spiritum sanctum in igneis linguis missum caritas in eo usque adeo confirmata est, usque corroborata ; unde et robusta dicitur, quod neque mors neque uita neque creatura aliqua potuit eum separare ab illa ; unde et dixit : *Oportet nos magis seruire ⟨Deo⟩ quam hominibus* [*Act.* 5, 29]. Est enim caritas quedam per Spiritum sanctum ordinata uoluntas in amorem Dei et proximi. Hanc etiam Paulus habuit quando dixit : *Certus sum quia neque mors neque uita*, etc. *poterit nos separare a caritate Christi* [*Rom.* 8, 38-39] ; non hoc dixit quin posset peccare si uellet et ita separari ; sed hoc ex nimia certitudine cuiusdam audacis confidentie dixit, non de uiribus suis sed de Dei misericordia presumens, de qua semper iustus audacter presumere potest. Hec igitur caritas, etsi recedere possit, ut dictum est, tamen non recedit.

Vel caritas nunquam excidit, scilicet fides, spes, principatus, potestates et alie administrationes, que in presenti necessarie sunt, in futuro cessabunt, cum Deus erit omnia in omnibus, id est omnis sufficientia omnium ; sola uero caritas remanebit. Quidquid enim ex parte est, id est quicquid in toto non est, immo in quadam imperfectione et uelut in quadam umbra, cum uenerit quod perfectum est, euacuabitur. Cognitio enim Dei, que nunc est per fidem et spem, quia est ex parte, id est quia nunc uidemus per speculum in enigmate, cum uenerit quod perfectum est, id est cum apparebit ipsa species, destruetur secundum istam imperfectionem, secundum istam obscuritatem uiuendi [*lire* : uidendi], tunc enim facie ad faciem ipsam rem sicuti est uidebimus, et uidendo satiabimur. Caritas uero que ex parte non est, immo in quadam totalitate, in quadam imperfectione est, quantulumcumque in presenti sit, tamen ad totum et ad perfectionem adducit, nec in presenti nec in futuro finietur, immo tunc augebitur. Si enim illud totum et uerum bonum in presenti usque adeo diligitur quod omne uisibile ei postponitur uel etiam negligitur, et totus homo desiderando et amando deficit ex se ; unde in Canticis : nuntiate dilecto, *quia amore langueo* [*Cant.* 5, 8] ; si ita, inquam, in presenti est ut tunc illud bonum nimis tenuiter et quasi per inuolutum in enigmatibus conspicitur, quanto putas amore et quam ineffabili modo diligendum, cum illud plene et integre sicut est, absque omni integumento cognoscetur. Unde : amor Dei ignis in Sion et caminus in Ierusalem. Caritas igitur, cessantibus aliis, nunquam finietur.

Vel caritas non excidit, scilicet Deus, qui caritas est, quantum ad se nulli deest, immo per Spiritus sancti inhabitantem gratiam de die in diem animam informat et reparat et promouet de forma in formam, de claritate in claritatem, de cognitione in cognitionem. Anima uero que ex libertate arbitrii cum Adam per peccatum declinat, ipsa quidem ab eo excidit ; non ipse ab ea. Ipsa enim nulla necessitate coacta a gratia Spiritus sancti qui sic reparat, qui sic promouet in amorem Dei et proximi sponte resilit et eius

beneficium ingratum ducit, et ita quantum ad se a caritate que Deus est, ipsa excit [*lire* : excidit] ; Deus uero quantum ad se nunquam excidit, quantum ad benignitatem suam nulli deest, immo uel offert uel paratus est offerre gratiam suam, si sit qui ei consentiat ; quod si indigno quandoque deest per inhabitantem gratiam, nulli tamen deest per deitatis presentiam ; essentialiter ubique est in omni loco, in omni creatura ; unde : *in omni loco dominationis eius* [*Ps.* 102, 22], et alibi : *celum et terram ego impleo* [*Jer.* 23, 24] ; ubi est ergo eius dominatio, ibi eius essentia, ibi eius impletio ; alioquin nichil subsisteret. Idem est ei eum esse quod ubique dominari, sicut idem est ei esse quod omnipotentem esse, quod eternum, sapientem, benignum etc. Caritas igitur que Deus est per inhabitantem gratiam quantum ad se uel deitatis presentiam nulli deest.

Caritas autem non uidetur exigere ut aliquis salutem alterius plus quam propriam querat uel diligat. Quomodo enim bonum alterius uere optabit qui proprium paruipendet ? Precipitur homini diligere tamquam se proximum, non plus quam se, Deum uero pre omnibus. Unde : *diliges proximum tuum sicut teipsum* ; et : *qui amat patrem uel matrem plus quam me* [*Mt.* 19, 19] ; et : qui non abnegauerit semetipsum etc., *non est me dignus* [*Mt.* 10, 37]. Hec est autem caritas ordinata ut quis primo se diligat in Deum, deinde ad idem proximum, scilicet propter Deum, Deum uero non propter aliud, sed propter ipsum. Quid est ergo quod dicit Moyses : Domine, *dimitte* populo huic peccata sua, aut *dele me de libro quem scripsisti* [*Ex.* 32, 31-32] ? His uerbis uidetur salutem populi desiderare potius quam suam primam [*lire* : propriam]. Absit. Eque enim illorum et suam diligebat. Sed ut dicit auctoritas : locutio fuit, non sensus. Solent enim homines qui de benignitate dominorum suorum non ambigunt tali uerborum forma eis loqui, quasi diceret aliquis : Domine, aut parce huic aut interfice me ; quod est : sicut sum certus quod me non interficies, ita certus esse uolo ut huic parcas. Tali igitur forma locutionis usus est Moyses ineffabili caritate salutem populi sui desiderans ; quasi diceret : sicut certus sum de tua iustitia qua me remunerabis, ita certus sum de tua misericordia qua eis parces. Verumtamen ad immensam spectat caritatem iustorum, uel etiam unius potius desiderare commodum, si tamen absque proprio posset fieri incommodo, ubi uero alterutrius periculum ineuitabile est, non repugnat caritati, si quis propriam mauult salutem quam alienam, nec ideo peccat in dilectione proximi ; eque enim salutem proximi diligeret sicut suam, si absque proprio dampno fieri posset. Non est igitur caritas ordinata ubi aliena magis quam propria diligitur salus. Ecce quomodo caritas nunquam excidit, quomodo ordinata est.

Cet exposé traite de deux problèmes différents : la charité, comme telle, ne s'éteint pas ; et elle doit être « ordonnée ». On pourrait croire que ces deux exposés, si disparates, ont été rédigés indépendamment l'un de l'autre et n'ont été réunis qu'ultérieurement. Toutefois les derniers mots qu'on vient de lire donnent plutôt l'impression que, dans une même « dictée », Hugues a voulu répondre du même coup à ces deux questions.

51 (6). [De timore] C 98r-98v.

Quatuor sunt species timoris : seruilis timor, mundanus, initialis, filialis.

Seruilis, quando solo timore pene, non amore iustitie cessatur a malo ; qui seruorum est qui ad oculum seruiunt ; inde et seruilis dicitur, de quo Apostolus : *non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore* [*Rom.* 8, 15] ; et hic meritum non habet quia caritate caret.

Mundanus quando timore exterioris uel interioris incommodi temporalis receditur a bono quod... quelibet bona temporalia uel uitam presentem propter iustitiam amittere formidant ; unde et mundanus dicitur ; de quo Dominus : *nolite timere eos qui occidunt corpus* [*Mt.* 10, 28] ; et hic non solum non prodest, sed etiam obest. Hic habetur quandoque retenta tamen uoluntate boni, sed exili admodum et quasi mortua. Hunc timorem Petrus habuit quando negauit, sed uoluntatem boni retinuit quodammodo, unde et inuitus negauit ; sed illa uoluntas exilis et inefficax fuit, uoluntate mali superueniente, que magis efficax tunc fuit, quando timore compulsus negauit ; sed tunc uoluntas boni reuixit, quando Dominus eum post galli cantum respexerit et amare fleuit.

Initialis timor est quando ex recordatione peccati et timore gehenne incipit homo resipiscere, id est abhorrere et detestari id quod fecit, pro quo nisi satisfaciat interminabilis debetur cruciatus, et ita accusante conscientia districtum incipit timere iudicium. Unde Dominus : *potius eum timete qui corpus et animam potest* mittere in gehennam [*Mt.* 10, 28]. Iste quidem meritum habet. Nempe primum donum gratie et ianua conuersionis est, nec omnino absque caritate ; caritatem enim quodammodo inchoat, dum id quod caritati inimicum est abiurat, unde et initialis dicitur ; de quo : *initium sapientie timor Domini* [*Eccli.* 1, 16]. Augustinus etiam dicit quod sicut sera preparat uiam filo, et quo magis filum intrat, eo amplius sera eicitur, eodem modo timor iste uiam preparat caritati, et quo magis caritas radicatur, eo amplius timor expellitur. Unde : *perfecta caritas foras mittit timorem* [*I Jo.* 4, 18]. Hunc timorem Christus habuit, non secundum hunc effectum quod gehennam timeret, nisi in membris, sed secundum hunc effectum quod ex carnis infirmitate et naturali humanitatis defectu penam passionis uere timuit. Unde : *cepit* Christus *pauere et tedere* [*Mc.* 14, 33], non quod pauor ille statum mentis euerteret uel quod scientiam animi perturbaret, sed tamen quemdam naturalem horrorem mortis ei incussit. Unde Ambrosius : nemo exultat moriturus. Sicut enim alios defectus humanos propter peccatum sponte habuit, ita timorem pene in aliis inuincibilem, non necessitate sed uoluntate suscepit ; quod et ipse testatur dicens : *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste* [*Mt.* 26, 39] ; itaque preter cetera et hoc modo humane ueritas nature in Christo euidentisssime claruit.

Filialis uero timor, qui et sanctus et castus dicitur, quando amore filiali, non propter aliud emolumentum quam propter ipsum solum homo creatori suo famulatur, timens ne in aliquo eum offendat pro quo iuste ab eo separetur ; et hoc facit more coniugis caste que usque adeo uiri sui diligit presentiam quod semper aliqua sui culpa eius timet absentiam. Unde filialis et castus dicitur, de quo scriptum est : *beatus qui semper est pauidus* [*Prov.* 28, 14], et timor Dei omnes alios expellit ; et timor lapsus custodia uirtutis est. Iste nimirum, siue operetur siue non, semper meritum habet ;

comes namque caritatis est, que nunquam est otiosa. Unde Dauid : *timor Domini sanctus, permanens in seculum seculi* [*Ps.* 18, 10].

Has autem quatuor species Beda super parabolas Salomon sub duabus redigit : sub seruili et filiali ; sub seruili quidem ponens mundanum et initialem et dicit quia uterque timor in futuro cessabit ; et alia auctoritas que dicit : iocunditas erit sine timore, uidetur suffragari sententie sue. Quomodo ergo intelligendum est quod Dauid dicit : *timor Domini sanctus, permanens in seculum seculi* [*Ps.* 18, 10] ? Quidam soluunt quod permanetur usque ueniat seculum seculi, id est eternitas. Sed aliter conuenientius soluitur, quippe quod Beda dicit : uterque cessabit, intelligendum est quod secundum hunc presentis status effectum non erit, ut tunc scilicet a Deo quis separari timeat ; in presenti siquidem, quantumcunque sanctus uel perfectus sit homo, dum in eo statu est unde labi potest, hunc timorem habere debet. Unde Apostolus : qui stat *uideat ne cadat* [*I Cor.* 10, 12]. Quis enim tutus esse potest, dum interius hostem habet, scilicet carnis lubricum, cum quo ne succumbat semper est luctandum. Unde Iohannes : *si dixerimus quia peccatum non habemus, mendacem facimus eum* [*I Jo.* 1, 10]. Exterius etiam hostem habemus uiolentum, cui ne preualeat semper est obnixe resistendum ; de quo : *aduersarius noster diabolus tamquam leo rugiens, circuit quem deuoret* [*I Petr.* 5, 8]. Cum igitur alius horum intus indesinenter suggerat, alius uero extra, uel per se uel ministros seruiat, utrobique semper est timendum ; et ideo timenti semper est dicendum : *ab occultis meis munda me*, Domine, *et ab alienis parce seruo tuo* [*Ps.* 18, 13], et : *non ueniat mihi pes superbie et manus peccatoris non moueat me* [*Ps.* 35, 12]. Itaque iustus, donec in eo statu est, ut tot incommoda sunt, non nunquam seduci et seductus separari timet. At uero nisi in eo statu fuerit ut nec peccare nec mori poterit, quippe inter carnem et spiritum nulla lucta remanebit et sathanas cum suis complicibus eternis mancipabitur suppliciis, tunc, inquam, nullus timor separationis erit. Timor tamen non secundum hunc, sed secundum alium effectum in sanctis remanebit. Attendent enim sancti subiectionem se debere domino et saluatori suo, scilicet tanto tamque potenti unde et timebunt, id est reuerebuntur eum, scilicet debitam ei reuerentiam sine fine exhibebunt ; et ita *timor Domini sanctus, permanens in seculum seculi* [Ps. 18, 10]. Duo quippe in Deo sunt : incomprehensibilis maiestas pro qua uerendus, et inestimabilis misericordia et benignitas pro qua est diligendus. Ergo secundum alium respectum cessabit, secundum alium permanebit.

52. [De timore] T 105^{v}-106^{r}.

Humanus timor est quando timemus pati pericula carnis uel perdere bona mundi : hic in primo gradu cum mundo deseritur, sed timor Dei permanet. Cum per timorem gehenne continet se homo a peccato, fit consuetudo iustitie et incipit amare quod durum est et incipit excludi timor a caritate, et succedit timor castus quo timemus ne tardet, ne discedat, ne eo careamus. Hic permanet in eternum. Prior utilis est, sed non permanet. Timor penalis initium sapientie est, quia est ianua conuersationis et declinatio mali, quia postea in filialem conuertitur ; caritas

enim superueniens foras mittit penam, ne iam timeatur Deus pro pena sed iam ametur pro bonitate sua, et hic timor filialis caritatem comitatur et permanet in seculum seculi. Istum habent boni angeli qui eum diligunt et gaudent quia ei subditi sunt qui maior eis est et superior. Et timor talis et reuerentia et beatitudo est et iocunditas. Adam si non peccaret, hunc timorem haberet ; timeret quippe Deum pro dilectione, sed post peccatum timuit pro potestate.

Timor malum reddit compunctum, iustum deuotum, angelum gloriosum. Penalis, qui initium est sapientie, dura corda mouet et compungit. Filialis iustum compunctum facit timere ne tardet, ne discedat, ne careat eo quem diligit. Perfectus angelum gloriosum reddit, cuius gloria et iocunditas est subesse creatori et de ipsa subiectione letari et plene beatificari. Idem timor est, sed diuersa operatur in diuersis. Christum repleuit spiritus timoris Domini qui adhuc in eo est qui nec est nec fuit contrarius beatitudini.

53 (40). [De iustorum igne purgatorio] C 107^{r}-107^{v}.

Uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit [*I Cor.* 3, 13]. Ignis iste purgatorius erit saluandis, illis scilicet qui manentes in fundamento fidei, nichil amore Dei preponentes superedificauerunt ligna, fenum, stipulam, id est ex his temporalibus humane infirmitati concessis quasdam maculas contraxerunt amandi hoc modo, scilicet secundum quod quidam plus quidam minus his caducis amore inheserunt et inherendo ea que Dei sunt intermiserunt ; he quidem macule in die iudicii quedam diutius ut ligna, quedam citius ut fenum, quedam citissime ut stipula hoc igne excoquentur. Unde supponitur : si cuius opus asserit detrimentum patietur, id est minoris glorie erit vel penas patietur.

Nonne auctoritas dicit quod sancti resurgent immortales et impassibiles? Quomodo ergo aliquis eorum in igne aliquid patietur ? Utique sancti qui superedificauerunt aurum, argentum, lapidem pretiosum, id est in contemplatione Dei et dilectione proximi bona opera, nichil querentes nisi que Dei sunt, in immortalitate et impassibiles quidem resurgent, et per ignem illum illesi transibunt et hic erit eis ille ignis quod fuit tribus pueris caminus Babilonis. Sancti uero qui operati sunt ex parte ligna scilicet non ita impassibiles resurgent quin aliquid in igne patiantur, sed per ignem transeuntes, excocta ibi omni peccati rubigine impassibilitatem recipient ; sicut uas luteum in fornace firmissimam recipit soliditatem. Et ut uera quod omnes sancti impassibiles resurgent, iste transitus per ignem pars resurrectionis dici potest. Quidam autem dicunt ignem istum esse quemdam penalem locum ubi anime illorum qui operati sunt ligna, fenum, stipulam in die Domini, id est quando Dominus eas a corpore separat, ponuntur ad peragendas penitentias quas hic inceperunt et peracta penitentia in quadam requie diem iudicii expectantes cum omnimoda impassibilitate cum corporibus resurgent et ignem purgatorium sine lesione transeunt et hoc modo omnes saluandos impassibiles resurrecturos astruunt ; et dicunt ignem iudicii non dici purgatorium respectu hominum, sed respectu celi et terre ; ascendet enim ignis ille quantum ascendit di-

luuium, scilicet quindecim cubitos super cacumina montium et purgabit nebulositatem huius aëris inferioris qui dicitur celum et deformitatem terre renouabit, et inequalitatem eius quam fecit diluuium adequabit. Unde : *uidi celum nouum et terram nouam* [*Apoc.* 21, 1]. Sed melior est prior sententia. Dicit enim auctoritas : ignis extremi iudicii tamdiu durabit donec purgentur qui saluandi erunt. Iterum quidam dicunt quod ignis iste de quo agit Apostolus tribulatio est quedam in presenti, dum aliquis iustus dolet de amissis, scilicet uxore, filio uel filia uel amico uel etiam aliqua re temporali. Que enim cum amore possedit sine dolore non amittit. Unde: *Tribulationem carnis habebunt huiusmodi* [*I Cor.* 7, 28]. Hoc ergo dolore Deus quandoque purgat suos ultra que deberent caducis inherentes. Illi autem qui nichil amant uel querunt nisi que Dei sunt hunc ignem sine lesione, id est hec dampna sine dolore transeunt ; hii enim placide in medio nationis praue uelut luminaria celi peragunt cursos [*lire* : cursus] suos, quorum conuersatio in celis est. De illo autem igne nouissimo dicitur quod claudetur a sursum, aperietur deorsum. Impii eum enim non transibunt, sed cum eo inuoluentur ad abissum. Unde: tollentur impii ne uideant gloriam Dei. Quod dicitur quasi per ignem sic salui erunt, hoc est prodere istis ex parte Deum credidisse, scilicet isti Deum docuerunt uanam doctrinam arbitrati bonam, sicut sanctus Cyprianus docuit baptizatos ab hereticis esse rebaptizandos, quod non tenet Ecclesia, per ignem purgabuntur, id est pro uana doctrina in igne punientur, sed ex parte pro uera doctrina que non peribit proderit eis Deum credidisse. Vel ex parte, si dicitur de christianis dampnandis, proderit eis d. r. qui non punientur pro infidelitate.

54 (12). [De inferis iustorum] C 99^{v}.

Hominum (?) sex etatum aliqui in fide uenturi Christi et per sacramenta sui temporis remissionem peccatorum percipiebant, sed non omnimodam : peccata eorum non imputabantur ad dampnationem ; pro illis tamen ad inferos descendebant : omni enim uiuenti homini, scilicet generalis domus infernus ante aduentum Christi, — unde Ezechias : *Vadam ad portas inferi* [*Is.* 38, 10], — et in loco penali, scilicet in tenebris, redemptionem expectabant. Ibi sustentabat eos Deus in quodam medio ne tormento aliquo cruciarentur, sed tamen eis erat pena carere luce et promissione facta Abrahe, id est hereditate que differebatur donec funderetur sanguis Christi qui esset pretium mundi, id est humane nature pro qua maxime mundus ; dato autem pretio patuit aditus ad hereditatem his qui in tenebris erant et omnibus prodest natis, et tunc tandem receperunt omnimodam, id est consummatam remissionem, scilicet liberationem a tenebris et possessionem hereditatis que antea promissa et repromissa fuerat ; promissio : *in semine tuo benedicentur omnes gentes* [*Gen.* 26, 4] ; repromissio : secundum illud tempus ueniam, et erit Sare filius [cf. *Gen.* 18, 10], id est Isaac, a quo Christus, per quem hereditas.

55 (79). [De homine animali et spirituali] C 123^{r}.

Scripture dicenti : *animalis homo non percipit ea que Dei sunt* [*I Cor.* 2,

14], sic potest opponi : Deus ubique existens aut lucet, aut non lucet. Si ubique lucet, ergo in homine animali. Ergo animalis homo uidetur spiritualia percipere. Ad quod soluendum suscipiatur hoc exemplum : sol super lapidem lucet, sed lapis nec calorem sentit nec splendorem percipit ; ita lux diuina in homine animali lucet, sed nec ipse consentit nec percipit. Homo uero spiritualis, qui licet ex quibusdam quos [*lire* : que] ex sua sensualitate contrahit impediatur, tamen pro posse sue infirmitatis exaltationibus inherens celestibus splendorem diuine lucis in se sentit et infirmitates agnoscit ; et hoc est quasi primum celum. Angeli uero omni exaltatione et fece penitus carentes ardent et perfecte in se sentiunt splendentem deitatem et cognoscunt ; et hi habent secundum celum. Tertium uero celum est ipsa Dei essentia qua et ipsi angeli fruuntur ; duo constituunt contemplationem, scilicet cognitio, deuotio, id est amor et intellectus. Animales homines quandoque suo ducente ingenio ad contemplationem ascendunt, sed grauiter cadunt ; spirituales autem homines rapiuntur et descendunt.

56 (5). [De temptationibus] C 97r-98r.

Quatuor sunt temptationes a quibus Deus ad se clamantes liberat : ignorantia, concupiscentia, tedium, seculi tempestas. In integritate enim anime antequam peccaret duo erant : in ratione quidem cognitio ueritatis, in sensualitate uero amor uirtutis. Ratio enim in discernendo non fallebatur, immo de quibus re nulla nube peccati uel ignorantie obrumbante [*lire* : obumbrante] perspicax et uerum obtinebat iudicium, placide et prudenter cuncta disponebat cum consilio et absque refragatione naturales motus regebat, et ita libere ueritatem agnoscens in equa rei cuiuslibet examinatione pollebat. Hoc itaque modo in anima cognitio ueritatis admodum uigebat. Sensualitas uero, que rationis pedissequa erat prorsus domine sue subiecta, ei per omnia obtemperabat, nichil omnino preter id quod a ratione diiudicabatur appetebat, nichil eam preter honestum et equum delectabat, non preesse uel precedere presumebat, sed subesse et succedere gaudebat, et ita rectus ordo tam regendi quam ministrandi omnimodam pacem mutuo conciliabat. Hoc itaque modo in anima uirtutis amor admodum uigebat. Post peccatum autem, imagine Dei deformata, hec duo in anima corrupta sunt omnimo. Ratio enim per superbiam excecata est, quia suo superiori subesse noluit, a suo inferiori subiugata in consensum ancille, domina uelut impos sui quadam ui trahi cepit. Primatum domini quem habebat in regendo turpiter amisit, domina sub ancilla captiuata, exilium tolerauit, a prerogatiua officii quam habebat ratio discernendo misere corruit, nimirum in caligine et extra uiam dux errauit. Hoc itaque modo per ignorantiam ueri corrupta est in anima illa prior libertas arbitrii. Sensualitas uero, ut effrenis sine duce et erronea sine rectore, per queque illicita euagari cepit, per queque turpia, per queque nefanda se precipitauit effrenos in uerecunda, pudoris oblita, honestis ignara, solis libidinibus ex toto se mancipauit. Hoc itaque modo per concupiscentiam mali obsoletus est in anima amor uirtutis et delectatio boni. Sicut ergo per hec duo, ignorantiam et concupiscentiam, imago Dei ma-

xime deformatur, similiter e contra necesse est ut per hec duo, scilicet notitiam ueritatis que fides est et per dilectionem uirtutis que caritas est, eadem maxime reformetur. Ab his ergo duabus temptationibus, ignorantia boni scilicet et concupiscentia mali, primo Deus ad se clamantes liberat per gratiam. Primo enim ratio, que preesse et ducatum prebere debet, sola gratia reparatur, uidelicet oculus ille interioris hominis qui prius caligauerat a caligine purgatur et fide illuminatur ; fides enim lumen mentis est, fides primum bonum et fundamentum omnium bonorum et uia qua itur ad uerum et summum bonum. Hoc itaque modo cognitio est ueritatis per fidem restituta, a prima temptatione, scilicet ignorantia, anima liberatur. Unde : *errauerunt in solitudine in inaquoso* et *clamauerunt ad Deum* et liberati sunt, etc. [*Ps.* 106, 4]. Inuenta autem adhuc multa restant obstacula feruenter (?) magis et magis carnis illecebra, magis et magis inardescens nititur in uetitum. Difficile est ei recedere a priori consuetudine. Deus uero iterum per gratiam in hac difficultate clamanti subuenit, dirumpit uincula, dissipat obstacula, scilicet estum carnis illicitum mitigat, et si in carne sit ardor peccati, non tamen preualet, id est si non consentitur ei. Unde : *non regnet peccatum in nostro mortali corpore* [*Rom.* 6, 12]. Reintegratio igitur per gratiam carnis incentiue ancilla item domine incipit subesse, scilicet sensualitas rationi, et eius moderamine regi et ea preeunte et cuncta disponente incipit bonum appetere et delectari iustitie suoque superiori ex amore per omnia obtemperare. Hoc itaque modo amore uirtutis restituto a secunda temptatione, scilicet concupiscentia, id est a difficultate illius subiciende, anima liberatur et remoto scandalo in uia non offenditur. Unde : *sedentes in tenebris et umbra mortis* [*Ps.* 106, 10], et *uicti in mendicitate et ferro, clamauerunt ad Dominum cum tribularentur*, et Dominus *uincula eorum disrupit*, etc. [*Ps.* 106, 13-14].

Homine autem recte ambulante et non secundum carnem uiuente, quandoque tedium quoddam irripere solet. Tedium istud quidam torpor est, qui dicitur accidia, scilicet quando nec legere nec orare delectat nec ad aliquid boni animatur homo. Unde : *dormitauit anima mea pre tedio* [*Ps.* 118, 20]. Deus uero per gratiam iterum ab hoc uitio clamantem sanat et in homine prius de fide quemdam feruorem bene agendi excitat et ei uerbum suum dulcorat quod prius quasi fastidiosum erat. Unde : *misit uerbum suum et sanauit eos* [*Ps.* 106, 20]. Hoc itaque modo, strenuitate bene agendi suscepta, a tertia temptatione, scilicet tedio liberatur homo. Unde : *omnem escam abominata est anima eorum et clamauerunt ad Dominum* et liberati sunt, etc. [*Ps.* 106, 18-19].

Liberatus autem ab his tribus iam dignus est qui nauem regat, id est qui res ecclesie disponat. Nauis uero ad portum tendens fluctibus maris hinc inde tenditur, id est ecclesia ad terram uiuentium anhelans tempestate secularium, id est molestiis mundana diligentium, inquietatur. Deus autem et hanc tempestatem, quandiu placet, permittat [*lire* : permittit] et iterum, quando placet, remittit uel puniendo uel conuertendo. Nichil enim possunt fluctus maris nisi permissione Dei. Unde : *tu dominaris potestati maris ; motum autem fluctuum eius tu mitigas* [*Ps.* 88, 10]. Hac itaque facta maris tranquillitate a quarta temptatione, id est seculi tempestate, liberatur ecclesie prelatus. Unde : *qui descendunt mare in nauibus, facientes operatio-*

nem in aquis multis [*Ps.* 106, 23], exaltatis fluctibus *clamauerunt ad Dominum et statuit procellam maris in auram et siluerunt fluctus eius* [*Ps.* 106, 28-29], et ita a periculo maris eduxit eos.

57 (13). [De peccato] C 99ᵛ-100ʳ.

Omnes illiciti motus a concupiscentie adulterina radice procedentes, scilicet cogitatio, consensus, delectatio, actus et consuetudo, passiones anime merito dicuntur. Superior enim uis illius, scilicet ratio, que est imago Dei, sensualitati cui preesse deberet ex libertate arbitrii se subiciens inclinando se ad illicita deformatur et obedientiam quam Deo debebat in cognoscendo Deo et in regendo et coherendo uxore transgrediens a dignitate sua delabitur et a conformitate Dei sequestratur, quod est passio anime, uel quia insufficiens est uoluptas uel quia reatus sui conscientia est, anima quadam ui sua inferiore, scilicet sensualitate, coheret et maxime unitur carni ; superiore ui, scilicet ratione, coheret Deo et percipit spiritualia. Sensualitas uero ut pedissequa et subiecta obedientiam debet. Ratio autem bene regendo eam et in aliis obeditionem debet Deo. Quando uero ex libertate arbitrii inclinatur et eneruatur, permittit se subiugari, siue consentiendo, siue delectando, siue etiam operando ; sensualitate extra ius suum euagante et dominium appetente ut fiat quod concupiscit, tunc peccat, quod non fit nisi ratione sic captiuata.

58 (32). [De peccato] C 103ᵛ.

Ratio semper parata esse debet ut coherceret motus illicitos quam cito surgunt ; alioquin consentire iudicatur. Duplex enim consensus est rationis : uel non contradicendo quam cito debet, quod quandoque est ueniale ; uel delectando, quod semper imputabile est, nisi peniteat.

59 (7). [De peccato et pena peccati] C 98ᵛ.

Omne peccatum, preter originale, et peccatum est et pena peccati. Crimina enim criminibus puniuntur. Unde : *tradidit eos Deus in desideria cordis* [*Rom.* 1, 14], id est in passiones ignominie et in reprobum sensum ut faciant ea que non conueniunt, replens omni iniquitate, etc. Sed quia licet pena fuit, tamen peccata delectant ; restat et alia pena, scilicet gehenna, que non delectabit. Itaque Deus non tantum bis, sed etiam quandoque centies in idipsum punit. Quomodo ergo intelligendum est : non punit Deus bis in idipsum ? Utique, si in presenti sufficienter punitur, in futuro pro eodem non punit. Temporalis igitur punitio reproborum non est dicenda pena sufficiens, sed quasi imago et inchoatio uere et interminabilis pene. Unde : *uermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur* [*Is.* 66, 24].

60 (16). [De effectu peccati] C 100ʳ.

Natura sumus filii ire, id est tali lege nascendi filii peccati, pro qua ira, id est uindicta, scilicet mors. Unde : *in quacumque die comederitis morte moriemini* [*Gen.* 2, 17]. Hinc uolebant pelagiani duas esse naturas, unam a Deo, alteram a demone, et ita duos creatores ; et secundum bonam natu-

ram que a Deo bona appetebat homo ; sed secundum malam que a demonio pronus erat ad peccatum ; et hoc astruebant istis auctoritatibus : *natura sumus filii ire* [*Eph.* 2, 3], et *obliuiscere populum tuum et domum patris tui* [*Ps.* 44, 11] ; non exponentes naturam esse legem nascendi in concupiscentia, ubi uitium inoleuit pro natura ; nec exponentes diabolum esse patrem mendacii et actorem peccati, in quo nascitur homo secundum quod carnem peccati a traduce, non in animo.

61 (38). [De pena peccati] C 106r-106v.

Propterea tradidit illos Deus in passionem ignominie [*Rom.* 1, 26], crimina quod criminibus puniuntur. Omne enim peccatum preter originale et peccatum et pena peccati est. Tradidit itaque Deus et obdurat non in percipiendo malitiam, id est malam uoluntatem, sed non in percipiendo misericordiam, id est subtrahendo gratiam, et hoc facit occulta equitate. Unde Augustinus : Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas eorum uoluntates quocumque uoluerit, siue ad bona pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio itaque suo aliquando operato [*lire* : aperto], aliquando occulto, semper autem iusto. Duobus igitur modis tradit et obdurat Deus : intus subtrahendo gratiam, foris prestando oportunitatem. Gratiam subtrahere dicitur quando non trahit ad illam que modo tempore accepto omnibus proponitur. Sicut enim pater ostendendo pomum ad se trahit filium ut non coactus sed spontaneus ueniat, ita et Deus pater inspirando amorem perennis gaudii desiderium illius summi boni ad mediatorem et ... Christum sine cuius ducatu nemo illo fruetur gaudio predestinatos trahit. Unde : *Nemo uenit ad filium nisi pater traxerit eum* [*Io.* 6, 44], et *nemo ⟨ad⟩ patrem nisi filius et cui uoluerit filius reuelare* [*Mt.* 11, 27]. Foris autem Deus prestat oportunitatem, dum proponit cupido lucrum, latroni rapinam, fornicario scrotum et his similia ; unusquisque enim a Deo adiuuatur ad id quod auidius appetit. Hoc autem facit Deus siue per bonum angelum precipiendo, siue per malum permittendo, qui licet malus sit et male succensus (?) minister tamen Dei est, nec est timendus cum nil possit nisi permissus. His igitur modis tradidit illos Deus in passionem ignominie, id est in crimine pre turpitudine non nominanda, que etsi delectent animam secundum inferiorem sensum, passiones tamen sunt secundum superiorem. Ratio enim apud se tractat quod peccando Deum offendit et quod nullum peccatum remanet impunitum, et ita ex mala conscientia quodam terrore preuenta, iam incipit cruciari et conscientia iugiter accusante testatur interius quicquid exterius dissimulet. Unde *non est impiis* gaudere, *dicit Dominus* [*Is.* 48, 22].

62 (50). [De potestate diaboli in peccatorem] C 110v.

Nemo facit seipsum regem, sed populus creat sibi regem quem eligit. Sed cum ille factus fuerit et confirmatus in regem, iam habet potestatem in hominibus et non potest populus iugum eius de ceruice sua exuere, et sic uoluntas populi in necessitatem conuertitur. Sic et homo postquam peccet, liberum habet [*lire* : habens] arbitrium utrum uelit sub regno esse diaboli. Cum autem se peccando tradidit sub regnum ipsius, obligando

se operibus eius, iam sua uirtute eius exire non potest ; sed prima uoluntas eius in necessitatem conuertitur ; et sicut nauis fracto gubernaculo illuc ducitur ubi tempestas uoluerit, sic et homo, diuine gratie auxilio perdito per peccatum, non quod uult agit, sed quod diabolus uult, et hoc est quod homines seculares et peccatores dicere solent : Nunquid uolumus esse sancti ; et quis non uult esse iustus, sed non possumus. Verum quidem est quod dicunt ; sed non habent excusationem, quia primum potuerant non esse sub potestate diaboli, si uoluissent. Postquam uero posuerunt thronum diaboli in cordibus suis, iam nemo potest eos de potestate diaboli eripere nisi solus Deus. Ergo nostra quidem uoluntate et negligentia alligamur, sed per Dei misericordiam absoluimur. Soluite, inquit. Quomodo ? Per doctrinam uestram et per miracula uestra. Quia omnes iudei et gentes per apostolos sunt liberati.

63 (31). [De inferni eterna pena] C 103^{r}-103^{v}.

Impiorum uoluntas quia semper erit mala, et eorum pena erit perpetua. Vellent enim peccasse et iustitiam ⟨per⟩ quam puniuntur, id est Deum, qui est uera et summa iustitia, non esse ; hec autem uoluntas iniusta est, et ideo mala. Vellent quidem non peccasse, non propter turpitudinem peccati, quod semper placuit, sed propter magnitudinem pene que semper displicebit ; itaque non ipsum peccatum propter se, sed propter aliud, id est penam que sequitur, displicebit ; restat igitur uoluntas praua, pro qua et iuste semper punientur ; semper enim peccarent, si facultatem haberent et si penam non secuturam esse scirent.

64 (45). [De carne et sanguine] C 109^{v}.

Caro et sanguis uaria in scripturis sanctis significatione ponuntur. Aliquando enim caro pro ipsius nature substantia dicitur ; ut in Genesi : *hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea* [*Gen.* 2, 23]. Nonnumquam carnis appellatione synecdochice totus homo signatur ; sicut de Christo per Iohannem dicitur : *Verbum caro factum est* [*Io.* 1, 14] ; quod est apertius dicere : Deus homo factus est. Caro etiam et sanguis pro corruptione poni solent, Apostolo dicente : *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* [*I Cor.* 15, 50]. Plerumque etiam carnis et sanguinis nomine carnalis et spiritalis intellectus subtilitate grossescens doctrina accipitur, ut dicitur : *caro et sanguis non reuelauit tibi* [*Mt.* 16, 17]. Carnalis uidelicet et quantum ad Deum stulta carnalium sapientia, que quanto latius se ad inuestiganda terrena et transitoria diffundit tanto minus ad intellectualem et uere philosophie aditum peruenit, qualis erat scribarum et phariseorum traditio atque doctrina. Caro etiam et sanguis appellantur homines carnaliter de Christo sapientes, carnali sapientia inflati, columbine simplicitatis nescii, et ideo gratia sancti Spiritus indigni, de quibus per Apostolum dicitur : *animalis homo non percipit que sunt spiritus Dei* [*I Cor.* 2, 14].

* * *

Table des incipits.

Ambrosius sub anathemate 30
Bona Dei alia nature 40
Bona uoluntas eque habet 47
Caritas nunquam excidit 50
Caro et sanguis uaria 64
Christus factus pro nobis 32
Christus non est decimatus 31
Christus non secundum peccatum 33
Concupiscentia naturalis motus .. 22
Concupiscentia pena primi 20
Conscientia alia bona 44
Cum genus humanum a iugo 29
Cum nec uelle nec etiam 19
Duo in homine diligenda 49
Duobus modis fit bonum 43
Duos in primo homine Deus 23
Ex curatione paralitici 9
Fide obtulit Abraham 10
Fides est uoluntaria 48
Gentes naturaliter ea que 41
Hominum sex etatum aliqui 54
Homo factus est ad imaginem .. 18
Humanus timor est quando 52
Impiorum uoluntas quia 63
In omnibus creaturis spiritus 4
In pueris baptizatis 37
In sacramento autem altaris 39
In scriptura sacra tres 34
Iratus dicitur Deus 12
Loculus est desinentia 3
Maior seruiet minori 6
Misericors dicitur Deus 11
Multis de causis lex 27
Nam quos presciuit 7
Natura sumus filii ire 60
Nemo facit sibi regem 62
Nisi esset bonum mala 15
Non quod sufficientes simus 42
Omne peccatum preter originale .. 59
Omnes illiciti motus 57
Pater de nichilo potenter 5
Paulus ad Timotheum 16
Penitentia est remedium 38
Perpetrato adulterio uel 21
Prima rerum omnium causa 8
Propterea tradidit illos 61
Quantum erat peccatum nostrum 28
Quatuor modis alii ab aliis 36
Quatuor sunt species timoris 51
Quatuor sunt temptationes 56
Quisque naturaliter habet 45
Quisquis igitur ad diuine 1
Quomodo facta sit nobis 25
Ratio restituta et illuminata .. 18²
Ratio semper parata 58
Scripture dicenti animalis 55
Signatum est super nos 17
Sola uoluntas remuneratur 46
Tribus modis res esse dicuntur .. 2
Uniuscuiusque opus quale 53
Uniuersum stratum eius 24
Velle bonum habet homo 26
Videndum est quid sit sacram. .. 35
Voluntas Dei dicitur 14
Voluntas Dei diuersis modis 13

O. Lottin O. S. B.

Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne O. P.

Der Dominikaner Jacobus von Lausanne, aus dessen Leben einige sichere Daten bekannt sind : 1303 studierte er in Paris, 1314/15 las er dort die Sentenzen, 1318 wurde er Ordensprovinzial von Frankreich, 1322 ist er gestorben [1], hätte auch ohne seine Sermones einen Rang unter den Schriftstellern seines Ordens. Denn seine *Postillae morales* zum Alten und Neuen Testament und erst recht sein *Compendium moralitatum ex eius Postillis excerptum* wurden im 14. und 15. Jahrhundert viel benützt und sind heute in den Bibliotheken weit verbreitet [2]. Doch heben die alten Schriftstellerlisten des Dominikanerordens besonders seine Predigertätigkeit hervor. L. Pignon: «Compilavit plures sermones tam de tempore quam de sanctis per totum annum» [3]. Der Katalog von Uppsala : « Scripsit... item sermones de tempore, item sermones de sanctis » [4]. Stephan de Salanhaco, Bernard Guidonis u. a. : « Hic fuit praedicator gratissimus et copiosus, sicut patet in collationibus et sermonibus, quos conflavit » [5]. Auch außerhalb seines Ordens wird Jacobus von Lausanne gerade als Prediger gewürdigt. So kennt ihn Johann von Trittenheim in seinem *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* [6] als « sermone scholasticus, in declarandis sermonibus ad populum satis egregius ».

Diese Zeugnisse werden durch die Tatsache gestützt, daß seine Predigten im 14. und 15. Jahrhundert oft abgeschrieben wurden,

---

1. Vgl. *Hist. litt. France* 33 (1906) 459-479, 631-632 ; *Dict. Théol. cath.* VIII, 298 ; *Lex. Theol. Kirche* V, 259-260 ; F. Stegmüller, *Repert. Comment. in Sentent. Petri Lomb.* I, 185 ; *Repert. bibl.* III, 198.

2. Siehe F. Stegmüller, *Repert. bibl.* III, nn. 3887-3969.

3. G. Meersseman O. P., *Laurentii Pignon Catalogi...* (*Monumenta Ord. Fr. Praed. historica*, 18) Rom 1936, p. 28.

4. Ebda, p. 74.

5. H. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, im *Archiv f. Litter. u. Kirchengesch. d. Mittelalt.* 2 (1886) 216 ; vgl. J. Quétif-J. Echard, *Script. Ord. Praed.* I, 547.

6. Basel 1494, f. 94.

seine *Sermones de tempore* wurden 1530 in Paris auch gedruckt [7], und daß viele dieser Handschriften heute noch in den Bibliotheken vorliegen. Wir bringen hier eine vorläufige Zusammenstellung seiner Sermoneshandschriften, die uns die Bedeutung und den Einfluß dieses Dominikaners im Hoch- und Spätmittelalter zeigt. Wir teilen die Handschriften in drei Gruppen ein :

1) Handschriften mit seinen Sonn- und Festtagspredigten,
2) Handschriften mit seinen bestimmten und allgemeinen Heiligenpredigten [8],
3) Handschriften mit nur einzelnen oder wenigen seiner Predigten.

1) *Arras 1018* ; *Avignon 304, 601, 608* ; *Bordeaux 148* ; *Brügge 266, 267, 304* f. 121-190 ; *Charleville 83* ; *Chartres 235* ; *Escorial d. III. 17* ; *Erlangen 304, 305* ; *Graz Univ.-Bibl. 838* ; *Klosterneuburg 858* ; *Clm 7562, 13585* ; *Münster 637* ; *Paris Nat. lat. 3552, 3736, 13374, 14962, 14963, 14964, 14966, 15962, 17516, 18181, nouv. acq. lat. 1475* ; Ed. 1530 ; *Prag V. H. 2* ; *Rouen 636* ; *Saint-Omer 264* ; *Saint-Paul 102* ; *Soissons 128, 136, 316* ; *Stuttgart H. B. I. 61* ; *theol. fol. 330* f. 173ra-218vb ; *Toledo Cath. fol. 5-18* ; *Toulouse 337* ; *Troyes 1209, 1682, 1711, 1765, 1853, 1889* ; *Vat. lat. 1250, 1260, 1261* f. 149v-260v ; *Burghes. 215.*

2) *Avignon 304, 601* ; *Bordeaux 309* ; *Erlangen 304* ; *Graz Univ.-Bibl. 1428* f. 219-258v ; *Klosterneuburg 858* ; *Linz Stud.-Bibl. 284* ; *Clm 8737, 12661, 13585* ; *Paris Nat. lat. 3552, 13374* f. 124-148, *14799, 14962, 14963, 14964, 14966, 15962, 17516, 18181* ; *Prag VI. d. 17, V. H. 2* ; *S. Florian 258* ; *Toledo Cath. fol. 5-18* ; *Toulouse 337* ; *Troyes 1765, 1779* ; *Vat. lat. 1250, 1259, 1260, 1261* f. 149v-260v ; *Burghes. 215.*

3) *Assisi 432* ; *Avignon 38, 606* ; *Basel A. X. 56, B. X. 19* ; *Bordeaux 282, 295* ; *Brügge 304* ; *Clm 3558, 5596* f. 76-78, 80-83, *12661, 12691, 14237, 19541, 26700, 26814* ; *Paris Nat. lat. 3553, 3554, 14929* f. 270-285, *14973* ; *Wien Nat. lat. 1433* f. 3va, *3914* f. 151ra-156vb.

Diese Handschriftenbestände weisen uns nachdrücklich auf Jacobus von Lausanne als Prediger hin. So hat sich bereits B. Hauréau, der als Bibliothekar der Handschriftenabteilung der Nationalbibliothek in Paris wie kaum einer die Handschriften der französischen Prediger vom 12. - 15. Jahrhundert kannte, wiederholt in seinen *Notices et extraits* [9] mit unserem Prediger beschäftigt. Er konnte den starken Einfluß, den dieser Dominikaner bis ins 16. Jahrhundert

7. *Sermones dominicales et festivales per totius anni circulum per reverendum patrem fratrem Jacobum de Laosana* (!) *ord. fr. Praed. declarati, impressioni mandati per quendam professorem ord. Minorum regularis observantiae...*

8. Die im Cod. *S. Florian 258* dem Jacobus von Lausanne zugeschriebenen Heiligenpredigten, die in späteren Drucken (Zwolle 1479, Argentin. 1496 u. ö.) dem hl. Bonaventura zugeschoben werden, gehören ihm nach dem Ausweis der besten Handschriften nicht : (Andr.) « Mihi autem absit (Gal. ult.). — Narrat Valerius Maximus, quod tanta in Romanis antiquis cupido gloriae fuit... sed mihi in sola cruce Christi est gloria ».

9. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, 6 vol., Paris 1890-93 ; vgl. vor allem II, 157 ; III, 110-113, 126-132 ; V, 286-289.

hinein auf die Prediger ausgeübt hat, nicht übersehen. Er wußte auch, daß die Eigenheiten der Gedanken und des Stils seiner Predigten, die wir heute als Schwächen und Mängel ansehen, dem damaligen Zeitgeschmack entgegenkamen und den Beifall der Hörer fanden. So beginnt unser Dominikaner manche seiner Predigten mit Sprichwörtern in französischer Sprache und setzt uns auch manche französischen Brocken im Text seiner in mäßigem Latein abgefaßten Predigten vor. Auch scheut er sich nicht heitere Anekdoten und recht volkstümliche Späße in seine Predigten einzuflechten, wie es damals bei vielen Predigern üblich war. Doch hat vor allem sein froher und lebhafter Geist die Zuhörer angezogen. Gewiß trägt uns Jacobus von Lausanne in seinen Predigten keine tiefen theologischen Gedanken vor, wohl aber hatten und haben seine Predigten durch ihre historischen Anspielungen, Anekdoten und Sittenberichte ihren Wert. Es war eine oft anregende, mitunter lustige, aber im Grunde fromme Unterhaltung, die dieser Dominikaner mit seinen Zuhörern pflegte.

Entsprach übrigens in der damaligen Zeit diese Art zu predigen nicht einem religiösen Lebensbedürfnis ? Wir haben doch übergenug Beispiele für die vorausgehenden und gleichzeitigen « scholastischen » Predigten mit ihren schier endlosen Teilungen und Unterteilungen, mit ihren unerschöpflichen Worterklärungen, ihrer erdrückenden Fülle von Schriftzitaten und ihren allzu kühnen allegorischen Deutungen. An logischer Gedankenführung, an Schriftkenntnis und Schriftdeutung taten sich diese Prediger sicher weit hervor. Aber paßten diese Predigten nicht besser in die Hörsäle oder in die Mönchskollege als in die Volkskirchen ? So war die bald einsetzende « Volks » - predigt, die vor allem von den beiden Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner vorgetragen wurde, nur ein gesunder Gegenschlag. Bei diesem Unternehmen stand Jacobus von Lausanne mit in vorderster Linie.

Daß der Prediger Jacobus von Lausanne richtig erfaßte, was dem Volk seiner Zeit nottat, erhellt auch aus der freien, manchmal recht unterschiedlichen Form und Zusammenordnung seiner Predigten in den Handschriften. Wir meinen in manchen Handschriften[10] noch die Hast und den Eifer zu spüren, mit dem seine Predigten zusammengerafft und abgeschrieben wurden. Wir vermissen da zunächst die große Einteilung in Sonntags- (*sermones de tempore*) und Heiligenpredigten (*sermones de sanctis*). Wir vermissen die dem Kirchenjahr folgende Anordnung. Diese Predigten sind vielmehr ganz frei zusammengetragen. Ja es wird die gleiche Predigt bald dem bald jenem Sonntag oder Heiligen zugeschoben. Dazu kommt

10. Z. B. *Paris Nat. lat. 3552, 14966, 15962, 17516* ; *Avignon 304, 601* ; *Escorial d. III. 17* ; *Vat. lat. 1261* f. 149v-260v u. a.

oft eine stark wechselnde Form und Fassung seiner Predigten. Wir vermissen hier den Wort für Wort mit dem « Exemplar » übereinstimmenden Text. Schon das Thema wird manchmal in freier Verkürzung angeführt [11]. Erst recht weichen dann das Text-Incipit und -Desinit voneinander ab. Diese Predigten waren damals wohl lebendiges Überlieferungsgut, das viele Prediger suchten und nützten, wie sie es gerade brauchten und verstanden. So ist die geordnete Zusammenstellung seiner Predigten, die wir hier versuchen, eine zwar wichtige, aber schwer zu lösende Aufgabe. Denn keine der uns vorliegenden Handschriften enthält eine geschlossene, lückenlose Reihe sei es seiner Sonntags-, sei es seiner Heiligenpredigten. Auch die wichtigen Codices : *Paris Nat. lat. 13374, 18181* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* mit ihren gut geordneten und ziemlich umfassenden Predigtreihen müssen vielfach ergänzt werden. Ebenso bedürfen die gedruckten *Sermones de tempore* (Paris 1530) beinahe Sonntag für Sonntag der Ergänzung. So bemühte sich schon B. Hauréau in seinen *Notices et extraits* [12] die Sonn- und Festtagspredigten zu ergänzen. So stellte L.-H. Labande im *Catalogue général*, t. 27 (Paris 1894) aus Cod. *Avignon 304* die Initien vor allem der Heiligenpredigten in der losen Reihenfolge der Handschrift zusammen. Es sind wichtige Vorarbeiten, die uns heute eine umfassende Zusammenstellung seiner Predigten nach der gewöhnlichen Aufteilung in *Sermones de tempore, de sanctis, de communi* und in der Folge des Kirchenjahres ermöglichen. Einige wenige Predigten, die wir nicht einreihen können, werden am Ende der Sonntags- und der Communepredigten angeführt.

Bei dem handschriftlichen Überlieferungsstand dieser Predigten muß auch auf die nur bedingte Verlässigkeit und Vollständigkeit unserer eigenen Liste hingewiesen werden. Alle unsere Zuteilungen haben wir an Hand einer von uns angelegten Initien-Sammlung der lateinischen Predigten des 13. Jahrhunderts getroffen. Ein künftiger Textvergleich wird Umstellungen und Ergänzungen vornehmen müssen. Wir konnten vorerst nur von den dem Jacobus von Lausanne sicher gehörenden Predigtreihen, wie sie für die Sonntage vor allem in den Codd. *Paris Nat. lat. 18181* und *Vat. lat. 1250*, für die Heiligenfeste vor allem in den Codd. *Paris Nat. lat. 18181*, *Vat. lat. 1250* und *Avignon 304* vorliegen, ausgehen und an Hand dieser Reihen und mit Hilfe einzelner, mit dem Namen

11. Z. B. *in nativ.* : « In ea natum est (Matth. 1, 20) », statt : « Quod enim in ea... » ; *in f. Petri mart.* : « Usque ad mortem (Apoc. 2, 10) », statt : « Esto fidelis usque... » ; *in nativit. B. M. V.* : « Nova lux oriri (Esth. 8, 16) », statt : « Iudaeis nova lux... » u. a.

12. Vgl. vor allem II, 154 ff. ; V, 286-290.

des Verfassers gezeichneten Predigten (z. B. in den Codd. *Paris Nat. lat. 14973, 14799*) die entsprechenden anonymen Predigten anderer Handschriften unserem Prediger zuweisen. Bei zwei Handschriften (*Paris Nat. lat. 14966* und *Escorial d. III. 17*) mußten wir annehmen, daß auch die übrigen sich dort findenden anonymen Predigten unserem Dominikaner gehören, obwohl wir sie nicht durch namentlich belegte Parallelen als sicheres Eigentum des Jacobus von Lausanne erweisen können. Dazu haben uns nicht nur einzelne allein bei Jacobus von Lausanne sich findende Themen und andere in der für ihn bezeichnenden Verkürzung gefaßten Themen veranlaßt, sondern auch manche für ihn charakterischen Textinitien. Andere Handschriften, so nahe sie auch in einzelnen Sermones oder in ganzen Predigtreihen dem gesicherten Eigentum unseres Predigers stehen mögen (z.B. *Paris Nat. lat. 3554* u. *Avignon 295*) haben wir mangels solcher Indizien nicht in unsere Liste aufgenommen [13]. Wieweit dieses Unterfangen sich als richtig erweist, werden weitere Handschriftenfunde und weiter eindringende Textvergleiche dartun müssen. Sicher wird bei näherem Zusehen die eine oder andere Predigt aus unserer Liste gestrichen werden, während andere noch hinzukommen müssen vor allem dort, wo wir noch bei einem Sonntag, die sonst zum mindesten durch je eine Epistel- und Evangeliumpredigt ausgestattet sind, noch die eine oder andere Predigt vermissen. Doch dürfte durch unsere Liste das Predigteigentum des Jacobus von Lausanne im wesentlichen abgegrenzt sein.

Die einzelnen Initien bringen nach dem in Klammern gesetzten Hinweis auf den Sonntag oder das Heiligenfest das Predigtthema, das sich durch einen Gedankenstrich vom Textbeginn abhebt, dieser wieder wird durch drei Punkte vom Predigtschluß abgesetzt. Jedes Predigtthema wird am gleichen Sonntag oder Heiligenfest nur einmal angeführt. Die *Collationes* also, die immer als solche gekennzeichnet sind, oder in ihrem Textinitium abweichende handschriftliche Parallelen oder Neuausführungen über das gleiche Thema werden (ohne Wiederholung des Themas) nach einem Gedankenstrich gleich mit ihrem Textinitium angeführt. Jeder Predigt folgt im Kursivdruck der handschriftliche Beleg. Bei dem weit verbreiteten Stammgut unseres Predigers führen wir nur einige wichtige Handschriften an. Bei Handschriften, in denen die Predigten in geordneter Zeitfolge überliefert sind, ersparen wir uns gewöhnlich den fol. Hinweis.

13. Ob *alle* Sermones des Cod. *Bordeaux 295* Jacobus von Lausanne zuzuweisen sind, bedarf noch einer sorgfaltigen Prüfung.

Sermones de tempore.

[d. 1. adv.]. *Sicut in die honeste ambulemus* (Rom. 13, 13) — Vulgariter dicitur quod curialitas incognita est perdita ; nimis enim errat et mesprent, qui curialitatem accipit et gratias non agit... 4 Reg. 7, 9 Si tacuerimus...

Paris Nat. lat. 3553 f. 6^{v} ; *14799* f. 205va ; *14973* f. 103 ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Vulgariter dicitur : Selon le jour le port, la journée veut la marée. Aliter enim se gerit homo in die sollemni... 1 Thess. 4, 11 Honeste ambulemus ad ea, quae foris sunt. Rogabimus Dominum...

Paris Nat. lat. 13374 f. 148ra; *14799* f. 205va; *18181* f. 1ra ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Secundum Augustinum status peccati sive culpae... servitium Dei in gloria beatorum.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 67ra.

— Videmus in hoc mundo, quod securius est ire de die quam de nocte, et ideo sapientes peregrini non libenter vadunt de nocte, sed de die... Ps. 77, 25 Panem angelorum manducavit homo, cibaria misit in eis in abundantia.

Paris Nat. lat. 3552 f. 1ra ; *Avignon 601* f. 1ra.

— Dicentes in illa die : Confitemur (Ps. 74, 2 ?)...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 1ra.

[d. 1. adv.]. *Propior est nostra salus* (Rom. 13, 11) — In morbo, qui sequitur cursum solis, salus vel sanitas est propior vel distantior... Col. 3, 24 Accipietis retributionem hereditatis.

Paris Nat. lat. 3552 f. 93^{vb}; *13374* f. 149ra; *15962* f. 13ra; *18181* f. 1^{vb}; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 1. adv.]. *Ecce rex tuus venit tibi* (Matth. 21, 5) — Ex evangelio, quod « Prope est regnum Dei » (Luc. 21, 31) — Secundum jura... (vide sub hoc themate !)... per Jesum Christum in laudem et gloriam Dei.

— Secundo tangitur honoris proficui profectus... Col. 1, 10 Deo per omnia placentes.

Paris Nat. lat. 15962 f. 1^{r}.

— Differentia est inter regnum caelorum et stellarum ex una parte et regnum brutorum et ferarum ex alia... Apoc. 22, 30 Veni Domine Jesu.

Paris Nat. lat. 14966 f. 1 ; *17516* f. 46.

[d. 2. adv.]. *Quaecumque scripta sunt* (Rom. 15, 4) — Scripta ad duo sunt inventa, [ut essent expressiva voluntatis scribentis vel testantis... ideo Salomon in Prov. (19, 2) : Ubi non est scientia animae, non est bonum.

Avignon 601 f. 2^{vb}.

[d. 2. adv.]. *Tunc videbunt filium hominis* (Luc. 21, 27) — Secundum Gregorium hoc solum bene agitur, ut vita hominum corrigatur... secundo describitur quantum ad dignitatem, quam meruit patiendo.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 19^{rb} ; *17516* f. 50 ; *Avignon 601* f. 57^{v}.

— Dicit beatus Augustinus : Hoc solum bene agitur, ut vita hominum corrigatur ...Ps. 17, 3 in conspectu eius nubes...

Paris Nat. lat. 3552 f. 106^{rb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 68^{vb}.

— Cassiodorus libr. 4 epistolarum dicit sic : Aegris non una causa salutis est, alter cibis reficitur, alter per abstinens... Matth. 25, 34 Venite benedicti...

Escorial d. III. 17 f. 130^{rb}.

Collat.] — Scolaribus affectis ad doctrinam alicuiu s doctoris, qui nova et insolita

docuit, cedit ad magnam consolationem et gaudium... ut cum eis perpetuo gaudere possimus.

Escorial d. III. 17 f. 133^{rb}.

[d. 2. adv.]. *Videbit eum omnis populus* (Apoc. 10?) — Secundum quod dicit philosophus Prooem. Metaph. : Sensum visus prae aliis sensibus diligimus... Luc. 18, 43 Omnis plebs, ut vidit, dedit laudem Deo.

Paris Nat. lat. 14964 f. 200^{rb}.

[d. 2. adv.]. *Appropinquat redemptio vestra* (Luc. 21, 28) — Secundum legem Dei: Possessio vendita uni potest per alium redimi... non magni sed parvi videamur.

— Secundum beneficium adventus Christi est immensitas liberalitatis... Luc. 1, 68 fecit redemptionem plebis suae.

Paris Nat. lat. 3552 f. 96ra ; *13374* f. 150va ; *15962* f. 2ra ; *18181* f. 3ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Sicut aliquis appropinquat ad cognationem sic ad redemptionem... Ps. 129, 7 copiosa apud eum redemptio.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 3ra.

[d. 2. adv.]. *Prope est regnum Dei* (Luc. 21, 31) — Secundum jura regnum elongatum vel amissum quantum ad successionem propter distantiam generis... per Jesum Christum in laudem et gloriam Dei.

— Secundo tangitur profectus honoris proficui regnum. Persona quamdiu fuit in servitute... Col. 1, 10 ambuletis digne Deo per omnia placentes

Paris Nat. lat. 13374 f. 153^{rb} ; *15962* f. 1ra ; *18181* f. 6ra ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; Ed. Paris 1530.

[d. 3. adv.]. *Sic nos existimet homo* (1 Cor. 1, 4) — Sic debet esse in nobis, sicut est in apibus. Apes enim secundum Ambrosium in Hexamer. sunt subditae uni regi... animas sanctorum inde educando. Dilata, ut volueris.

Avignon 601 f. 4ra.

[d. 3. adv.]. *Tu es, qui venturus es* (Matth. 11, 3) — Accidit quandoque in religionibus, quod refectio retardatur propter hoc, quod cibus non est paratus... dedit hoc per gratiam et in futuro per gloriam.

Escorial d. III. 17 f. 3^{vb}.

[d. 3. adv.]. *Mitto angelum meum* (Matth. 11, 10) — Ad bonum principem pertinet transeuntes per terram suam defendere et tueri... 1 Joh. 5, 20 ut cognoscamus Deum verum...

Paris Nat. lat. 3552 f. 101ra ; *13374* f. 155^{vb} ; *15962* f. 4ra ; *18181* f. 8^{rb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[Collatio] — Secundo tangitur profectus honoris proficui regnum... 1 Joh. 5, 20 ut cognoscamus Deum verum... Ad quam conjungi conceditur... (vide eandem collationem sub themate « Prope est regnum Dei »).

Vat. lat. 1250 f. 11^{r}.

[Collatio] — Secundo tangitur ostensae benignitatis officium. Angelum enim... Exod. 23, 20 in locum, quem paravi.

Paris Nat. lat. 15962 f. 5ra ; *18181* f. 9^{rb} ; *Vat. lat. 1250* f. 13^{v}.

[d. 3. adv.]. *Caeci vident* (Matth. 11, 5) — Videbis et inde non comedes (4 Reg. 7, 2. 19) — Non in solo pane vivit homo (Matth. 4, 4) — Nota Augustinus : Verbum Dei vocatur cibus animae... et mundatus est a lepra. Rogabimus...

Paris Nat. lat. 18181 f. 10va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Sicut dicit Seneca : Dementia est supervacua quaerere in tanta temporis egestate... veritas docens et vita reficiens.

Paris Nat. lat. 14799 f. 206va ; *14966* P. II f. 1va ; *17516* f. 53.

— Dicit Salomon : Boni rumores laetificant cor (Prov. 12, 25). Maeror in corde viri humiliavit eum... et mundatus est a lepra. Rogemus Dominum...
Paris Nat. lat. 3552 f. 104ra ; *Avignon 304* f. 146^{rb}.

[d. ? adv.] *Veniat Dominus vasallus...* veniat ad succurrendum... Matth. 3, 2 Poenitentiam agite ; appropinquavit regnum caelorum.
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 6^{vb}.

[d. 4. adv.]. *Gaudete in Domino* (Phil. 4, 4) — Vulgariter dicitur, quod facies laeta valet unum ferculum, et ideo recipiens personam nobilem... 1 Thess. 4, 5 Haec est voluntas Dei.
Paris Nat. lat. 3552 f. 114ra ; *14966* P. II f. 3^{vb} ; *17516* f. 57 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 71ra.

[d. 4. adv.]. *Dominus prope est* (Phil. 4, 5) — Avis nobilis bene domesticata, quando cum clamore vocatur, accipit volatum... in speculo hist. XIV. 78. 79.
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 8^{rb}.
— Majus gaudium, quod aliquis posset habere in ista vita, est de praesentia et adventu sui amici... et sic evadit periculum et salvabitur.
Paris Nat. lat. 3552 f. 109^{vb}.
— Sicut est de sole et luna, ita est de nobis et de Deo. De sole et de luna est, quod luna nihil habet luminis nisi a sole... Joh. 12, 31 princeps huius mundi eicietur foras. Rogemus ergo Dominum...
Avignon 601 f. 5^{rb}.

[d. 4. adv.]. *Medius vestrum stetit* (Joh. 1, 26) — Dionysius in libro de divinis nominibus : Lex divinitatis est infima per mediam ad suprema reducere... Luc. 24,29 Mane nobiscum...
Paris Nat. lat. 3552 f. 112va ; *15962* f. 5^{vb} ; *18181* f. 11^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[vig. nat.]. *Ecce Salvator tuus venit* (Is. 62, 11) — Boni rumores laetificant cor. Unde Prov. 12, 25 Maeror in corde viri... Cordi devoto non possunt dici meliores rumores... Joh. 10, 10 Ego veni, ut vitam habeant, in praesenti per gratiam et in futuro per gloriam.
Paris Nat. lat. 13374 f. 157ra ; *15962* f. 19ra ; *18181* f. 12^{vb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 179^{r} ; Ed. Paris 1530.

[vig. nat.]. *Cras faciet Deus* (Jos. 3, 5) — Nova et mirabilia faciunt admirari... Gen. 45, 5 pro salute enim vestra misit me Deus ante vos in Aegyptum.
Avignon 304 f. 200^{r}.

[vig. nat.]. *Inventa est in utero habens* (Matth. 1, 18) — Job 3, 21 dicitur, quod effodientes thesaurum gaudent vehementer... Prov. 8, 35 Qui me invenerit, hauriet salutem a Domino.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 5ra ; *17516* f. 59.

[vig. nat.]. *Si quis autem non procidens adoraverit* (Dan. 3, 6) — Si enim... sponte... Joh. 1, 12 mittite me in mare.
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 9^{vb}.

[nat.]. *Hoc vobis signum* (Luc. 2, 12) — Salomon dicit (Prov. 12, 25) : Maeror in corde viri... Quid melius cordi devoto quam pax et reconciliatio ad Dominum. Hoc enim antiqui patres desiderabant... omnes devoti sui liberum accessum habebunt ad gloriosam curiam paradisi.
Paris Nat. lat. 13374 f. 159^{rb} ; *15962* f. 20^{rb} ; *18181* f. 14^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[nat.]. *In ea natum est* (Matth. 1, 20) — Opus omne commendat artificem. Prov. 31, 31 Laudent eam in portis opera eius. Unde opus tam mirabile... bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum 2 Tim. 1, 14.

Paris Nat. lat. 13374 f. 160va ; *15962* f. 20vb ; *18181* f. 15vb ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250, 1261* f. 182r ; Ed. Paris 1530.

— Quis sit sapientiae locus, multum inquisiverunt sollicite antiqui...

Paris Nat. lat. 17516 f. 61.

[nat.]. *Verbum caro factum est* (Joh. 1, 14) — Secundum Plinium (philosophum ?) aquila est rex (regina) avium. Unde altius volat et est magis liberalis... Joh. 1, 14 quasi unigeniti a Patre...

Paris Nat. lat. 3552 f. 3rb ; *15962* f. 21va ; *18181* f. 17rb ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Multa fiunt per artem, quae per naturam fieri non possunt... Gal. 4, 4 At ubi venit plenitudo temporis...

Avignon 304 f. 223r.

— Beneficia, quae non recoluntur a recipiente, sunt perdita. Unde si beneficium non potest recompensari... faciat nos participes suae divinitatis.

Paris Nat. lat. 14964 f. 18vb.

— Verbum Dei in sacra scriptura fonti comparatur... Domino transmissum est.

Avignon 304 f. 313r.

— Arbor bona fructus bonos facit (Matth. 7, 17)... nos in Patris solio mereamur videre regnantem.

Avignon 304 f. 313r.

— Communiter dicitur, quod est in corde, est in ore. Eccli. 17, 5 Verbum excogitatum ostendit hominis cor... quod de hac carne (?) ponat verbum in ore meo.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 51va.

[nat.]. *Venit Deus in castra* (1 Reg. 4, 7) — Castrum, quod tenetur in foedo, quando impugnatur... ut sint castra tua sancta.

Paris Nat. lat. 14799 f. 225r ; *14973* f. 156r ; *Avignon 304* f. 222r.

[nat. ?]. *Erat apud Patrem et apparuit nobis* (1 Joh. 1, 2) — Filio regis, qui ex utroque parente daretur successio hereditaria... Is. 9, 6... princeps pacis.

Avignon 304 f. 224v.

[nat.]. *Videamus hoc verbum* (Luc. 21, 5) — Scriptura sacra comparat verbum Dei speculo. Si quis auditor est verbi... (Jac. 1, 23)... Videamus, inquit, hoc verbum...

Avignon 304 f. 141r.

[nat.]. *Cum introducit primogenitum* (Hebr. 1, 6) — Quando contingit, quod unum dominium caret proprio domino et herede... et adorent eum omnes.

Avignon 601 f. 6va.

[nat.]. *Sol illuminans* (Eccli. 42, 16) — Sol in ortu suo illuminat omnia superiora et inferiora, homines et jumenta... unde dicimus : Ave mater stella.

Paris Nat. lat. 14966 P. I. f. 10vb.

[nat.]. *Ortus est sol* (Ps. 103, 22) — Quando luna plena occidit, sol oritur... quia inimici non computantur.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 11.

[nat.]. *Parvulus natus est nobis* (Is. 9, 6) — Is. 45, 15 dicit, quod amor absconditus est perditus. Prov. 27, 5 Melior est manifesta correptio... Joh. 3, 16 sed habeat vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 3552 f. 5va ; *14966* P. II f. 5vb ; *17516* f. 24.

— Secundum beatum Dionysium amor habet virtutes...
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 24.

[nat.]. *Fons sapientiae verbum Dei in excelsis* (Eccli. 1, 5) — Sermo divinus Dei sacrum eloquium... quibus perfectissime consideratis ad aeternam fruitionem nos perducat...
Paris Nat. lat. 15962 f. 22^{vb}.

[nat.]. *Homo quidam nobilis abiit* (Luc. 19, 12) — Consuetudo est satis communis ...exsultarent, repatriaremur.
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 75va.

[nat.]. *Veritas de terra orta est* (Ps. 84, 12) — Quanto res est magis prostrata et conculcata, tanto nobilior est victoria, quando resurget ad gradum vel ad statum nobiliorem... Deus pacis det nobis pacem in praesenti et gloriam in futuro.
Paris Nat. lat. 14964 f. 205va.

[d. i. oct. nat.]. *Heres parvulus est Christus* (Gal. 4, 1) — Cui non sufficiunt verba, solet suaderi exempla. Aliquando sententia proponitur alicui verbis obscuris... heredes simus secundum spem vitae aeternae (Tit. 3, 7).
Paris Nat. lat. 13374 f. 162ra ; *15962* f. 14ra ; *18181* f. 18^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris, 1530.

[d. i. oct. nat.]. *Itaque jam non est servus* (Gal. 4, 7) — Inter cetera mala, quae sunt in mundo, duo sunt majora et pejora scilicet servitus et amissio hereditatis... quam magna exsultatio est animae.
Avignon 601 f. 7^{rb}.

[d. i. oct. nat.]. *Si filius et heres* (Gal. 4, 7) — Consuetudo est, quod subditi recipiunt... vel prosperitas diligatur.
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 77va.

[d. i. oct. nat.]. *Puer crescebat* (Luc. 2, 40) — Solet dici, quod oculus non videt, cor non dolet. Unde multa pericula vitarentur...
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 6^{vb}.
— Vulgariter dicitur, quod male vivit, qui... Qui enim in peccato vivit, male vivit...
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 28va.

[circumcis.]. *Apparuit benignitas* (Tit. 3, 4) — Ex operibus mundanis absque peccato dumtaxat factis possumus devenire in aliqualem cognitionem... cui dantur antiquae vestes. Applica et concorda.
Paris Nat. lat. 14799 f. 232^{vb} ; *14966* P. II f. 29 ; *14973* f. 157^{v}.
— Intra sicut in illo sermone : Tunc videbunt...
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 74^{rb}.

[circumcis.]. *Nomen eius Jesus vocatum est* (Luc. 2, 21) — Nemo potest bene et veraciter rem nominare, nisi cognoscat eius proprietatem... Act. 4, 12 in quo oporteat nos salvos fieri.
Paris Nat. lat. 3552 f. 17ra ; *13374* f. 164ra ; *15962* f. 23^{vb} ; *18181* f. 20^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Nomen rei imponetur a proprietate vel ab officio vel aliquo actu adjacente... Phil. 3, 20 Salvatorem expectamus...
Paris Nat. lat. 14964 f. 183ra ; *Avignon 304* f. 170^{r}.

[circumcis.]. *Infans octavo die circumcidetur* (Gen. 17, 12) — Job 7, 1 dicitur : Militia est vita hominis... Sicut igitur judicandum est de hominibus, quamdiu sunt in vita ista... introducet nos in thalamum suum.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 29^{vb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 78^{vb}.

— Notandum, quod qui habet loqui de aliqua materia coram sapientibus... et det sermonem sonantem in os meum.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f 29^{vb}.

— Contraria contrariis curantur. Unde morbo provenienti ex calida causa adhibet medicus remedia frigida... sanguinem suum fudit.

Avignon 304 f. 223.

— In alia facultate dicitur, quod contraria... Prov. 3, 18 qui tenuerit eam, beatus.

Paris Nat. lat. 14799 f. 225va ; *14973* f. 156^{v}.

[circumcis.]. *Consummati sunt dies* (Luc. 2, 21) — Invenerunt puerum (Matth. 2, 12) — Res perdita quaeritur nocte cum candela... lux aeterna... est incarnata, nota, matre inviolata.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 12ra.

[circumcis.]. *Benedices coronae anni* (Ps. 64, 12) — Vulgariter dicitur, quod promissio magni viri...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 29ra.

[circumcis.]. *Signum accepit circumcisionis* (Rom. 4, 11) — Beatus Augustinus in quodam sermone dicit : In majori quidem aetate... natura humana et regale odium. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 190^{r}.

[d. p. oct. nat.]. *Habitavit in civitate propria* — Habitatio episcopi est civitas... secundo quia ad partes nostras convertit.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 14ra.

[epiph.]. *Venit lumen tuum* (Is. 60, 1) — Vulgariter dicitur, pauper est, qui non videt. Tanta paupertas est caecitas, quod quicquid homo habeat... per gratiam in praesenti et per gloriam in futuro.

Paris Nat. lat. 3552 f. 28 ; *13374* f. 165va ; *14799* f. 260ra ; *14963* P. II n. 14 ; *14966* P. I f. 42^{rb} ; *15962* f. 24^{vb} ; *17516* f. 64 ; *18181* f. 22ra ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[epiph.]. *Ubi est qui natus est* (Matth. 2, 2) — Viso signo quaeritur de signato et viso effectu quaeritur de causa... ut dicatur : Beata terra, cuius res est...

Paris 14964 f. 184ra ; *Avignon 304* f. 170^{v}.

— Vulgo dicitur, qui riens ne fait, qui ne perfait. Phil. 1, 6 Qui coepit opus bonum, perficiet... Custos enim domini sui glorificabitur, Prov. 27, 18.

Paris Nat. lat. 14964 f. 185^{rb} ; *14966* P. II.

[epiph.]. *Ite et interrogate* (Matth. 2, 8) — Vulgariter dicitur, quod ullus debet petere, debet — ? — hominis cuius fuit filius... Luc. 1, 66 Quis putas puer iste erit ?

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 30va.

[epiph.]. *Invenerunt puerum* (Matth. 2, 11) — Vulgariter dicitur : Qui quaerit invenit. Quod verum est et secundum sententiam in evangelio Lucae 11, 10... Is. 9, 6 Parvulus natus est nobis.

Paris Nat. lat. 13374 ; *14966* P. II f. 31ra ; *18181* f. 23^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Dicitur in proverbio : Que en petit bisson... Carissimi, hodierna die tres sapientissimi et robustissimi venatores, scil. tres Magi, venati sunt...

Paris Nat. lat. 18181 ; *Clm 13585.*

— Saepe inveniuntur carbunculus cum sapphiro... exemplum de baladrio.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 17ra.

— Invenerunt, sed quod aliqui quaerunt...
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 80^{rb}.
— Secundum naturam numquam invenitur ita sapiens nec ita potens nec ita dulcis... Luc. 2, 16 et infantem in praesepio.
Avignon 304 f. 223^{v}.

[epiph.]. *Obtulerunt ei munera* (Matth. 2, 11) — Rege novo veniente ad terram suam subjecti tenentes feudum veniunt pro homagio... et videbunt faciem eius.
Paris Nat. lat. 3552 f. 19ra.

[d. in oct. epiph.]. *Cum factus esset Jesus* (Luc. 2, 42) — Secundum carnem factus est ex semine David et ex muliere et sub lege, qui secundum deitatem omnia fecit...
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 18^{rb}.

[d. in oct. epiph.]. *Dolentes quaerebamus te* (Luc. 2, 48) — Eccle. 3, 4 Tempus flendi et tempus ridendi.Quod declarat apostolus Rom. 12, 15 Gaudere cum gaudentibus ...Nuper fuit tempus gaudendi de nativitate Christi... Sap. 1, 1 in simplicitate cordis quaerite illum.
Paris Nat. lat. 13374 f. 167^{vb} ; *14966* P. II f. ? ; *15962* f. 6^{rb} ; *18181* f. 25^{rb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 82ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 2. p. epiph.]. *Odientes malum* (Rom. 12, 9) — Secundum Augustinum nostra vita est quidam cursus, quod patet, quia dormiendo et vigilando ad mortem currimus... numquam ab eo deseritur.
Avignon 601 f. 9^{vb}.

[d. 2. p. epiph.]. *Spiritu ferventes* (Rom. 12, 11) — In omni civitate non est major defectus quam defectus dominii, cuius ratio apparet in homine... Luc. 12, 37 Beati servi illi, quos, cum venerit dominus, inveniet sic facientes.
Paris Nat. lat. 14964 f. 194ra.

[d. 2. p. epiph.]. *Spe gaudentes* (Rom. 12, 12) — In scola grammatica, antequam puer ponatur ad artem metrificandi, prius instruitur in regulis... adoptionem filiorum Dei expectantes, ad quam per Dei misericordiam recipiamur per gratiam.
Escorial d. III. 17 f. 68^{rb}.

[d. 2. p. epiph.]. *Vocatus est Jesus ad nuptias* (Joh. 2, 2) — Volens contrahere sine periculo et offensa, debet judicium et auctoritatem ecclesiae invocare... Act. 13, 52 discipuli replebantur gaudio. Quod gaudium nobis concedat...
Paris Nat. lat. 13374 f. 168^{vb} ; *15962* f. 6^{vb} ; *18181* f. 25^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 2. p. epiph.] *Quodcumque dixerit vobis* (Joh. 2, 5) — Religiosi bene ordinati consueverunt habere lectionem in mensa. Sicut dicit beatus Augustinus : Non solum fauces sumant cibum... illam non negligit.
Paris Nat. lat. 14966 P. II.

[d. 3. p. epiph.]. *Vince in bono malum* (Rom. 12, 21) — Sicut dicit Augustinus : Summa religio est imitari ad caelis (!), vult dicere, quod summa perfectio est christianae religionis imitando Christum... odite malum et diligite bonum...
Avignon 601 f. 10^{vb} ; *Escorial d. III. 17* f. 93^{rb}.

[d. 3. p. epiph.]. *Potes me mundare* (Matth. 8, 2) — In morbis incurabilibus per naturam solet haberi recursus ad Dominum... Eccli. 25, 12 Beatus, qui invenit amicum verum.

[Collatio] — Secundo possumus videre imminentem vigorem ad sanitatem mirabilem : Domine potes... Hebr. 9, 14 ad serviendum Deo viventi.
Paris Nat. lat. 13374 f. 170^{rb} ; *15962* f. 7va ; *18181* f. 27ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Secundum Gregorium miracula Domini nostri Jesu Christi sic accipienda sunt ...Matth. 5, 8 Beati mundo corde...
Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 85ra ; *Avignon 601* f. 19va.

[d. 4. p. epiph.]. *Plenitudo legis est dilectio* (Rom. 13, 10) — Videmus, quod isti mercatores in suis compotis diversa computant... Eccli. 13, 19 Omne animal diligit sibi simile.
Avignon 601 f. 12va.

[d. 4. p. epiph.]. *Domine, salva nos* (Matth. 8, 25) — Persona existens in periculo vel cui imminet periculum, libenter petit auxilium... mortuus per peccatum reviviscet in praesenti per gratiam, in futuro per gloriam.
Paris Nat. lat. 13374 f. 172^{rb} ; *18181* f. 29ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Videns sibi periculum imminere libenter petit auxilium ab eo, quem novit esse mansuetum...
Escorial d. III. 17 f. 42^{vb}.
— Secundum fidem, in qua stamus... quam non vult Deus perire.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 32va ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 86^{vb}.

[d. 5. p. epiph.]. *Induite vos sicut electi Dei* (Col. 3, 12) — Istud verbum ostensivum verbum se praeparandi ad verbum spirituale proponitur per apostolum ad Col. 3, 12 Sic induti viscera misericordiae... Eph. 6, 11 Induite vos armaturam Dei.
Paris Nat. lat. 13374 f. 174va ; *15962* f. 15^{b} ; *18181* f. 31ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Scriptura comparat hominem... vestimento salutis.
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 87^{vb}.
— Dicitur vulgariter, quod post festa bona sunt manifesta. Ista dominica semper currit post festum purificationis... rubei per patientiam efficerentur.
Avignon 601 f. 13^{vb}.

[d. 5. p. epiph]. *Pax Dei exsultet in cordibus vestris* (Col. 3, 15) — Persona ecclesiastica ante citatur et vexatur a judice saeculari, multum solet gaudere, quod habet privilegium clericale... tales Christus deducat ad portum aeternae salutis.
Escorial d. III. 17 f. 40^{vb}.

[septuag.]. *Sic currite* (1 Cor. 9, 24) — Quia vita hominis est quidam cursus ad mortem, ut dicitur, ita hortatur nos apostolus in verbo proposito ad istum cursum bene velociter peragendum... Ps. 106, 26 anima eorum in malis tabescebat.
Avignon 601 f. 14^{vb}.
— Multi (?) abhorrent opus... et finis odium. Ex qua actione (?) patet, quod motum faciunt inchoari... Phil. 1, 12 si quomodo comprehendam...
Escorial d. III. 17 f. 92^{r}.

[septuag.]. *Quid hic statis* (Matth. 20, 6) — Job 5, 7 dicitur : Homo nascitur ad laborem... Rom. 2, 10 Pax omni operanti bonum.
Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 89^{rb}.

[septuag.]. *Voca operarios* (Matth. 20, 8) — (Secundum naturam) Terra de se sterilis efficitur fertilis per humanum exercitium et culturam... Augustinus : ...labore requies, humilitate gloria, morte vita.

Paris Nat. lat. 13374 f. 176va ; *18181* f. 32^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[Collatio] — 1 Cor. 3, 8 dicitur : Unusquisque propriam mercedem accipiet... quod exponens Gregorius in homel. dicit : Ad nosipsos introrsum recurrite... acquiri potest, existimari non potest.

Escorial d. III. 17 f. 87^{vb}.

[septuag.]. *Hii novissimi fecerunt* (Matth. 20, 12) — Ambrosius super Lucam dicit sic : Vilis vult Christus existimari, ut ab omnibus ametur, ne quis pauper deterreatur... et ipse aperiat eis januam regni caelorum.

Escorial d. III. 17 f. 116ra.

— Nihil sic consolatur hominem in carcere sicut quando ei praedicitur... praeibunt, qui bona fecerunt, in terram vitae, ad quam...

Escorial d. III. 17 f. 118ra.

[sexag.]. *Sustinetis, si quis in servitutem vos redigit* (2 Cor. 11, 20) — Quando aliquis nobilis... se ab aliquo et vili... dehonestari... diabolum... possumus evadere.

Avignon 601 f. 15ra.

[sexag.]. *Ministri Christi sunt* (2 Cor. 11, 23) — Eccli. 10, 2 scribitur : Secundum judicem populi sic et ministri eius, quod pro tanto verum est... Ps. 65, 12 Transivimus per ignem et aquam... ubi nos perducat...

— Secundo requiritur in largitore stipendii excellentia alliciens... Apoc. 22, 4 Servi eius... videbunt faciem eius. Ad quam visionem...

Paris Nat. lat. 13374 f. 178ra ; *18181* f. 33^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 218^{v} ; Ed. Paris 1530.

[sexag.]. *Sufficit tibi gratia mea* (2 Cor. 12, 9) — Beatus Augustinus inducens Dominum loquentem... in eo materia gaudii.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 90^{vb}.

[sexag.]. *Verbum retinent* (Luc. 8, 15) — Solet dici : Verbum non auditum est perditum. Propter quod dicit Sapiens Eccli. 32, 6 Ubi non est auditus... verbum Dei per primum fructum... dat secundum scil. vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 18181 f. 37ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[quinquag.]. *Caecus sedebat* (Luc. 18, 35) — Videmus, quod quanto magis delectat de praesentia (?) et possessione alicuius rei... per peccatorum perceptionem, ut summam gratiam non recipiant.

Avignon 601 f. 17ra.

[quinquag.]. *Quid tibi vis faciam* (Luc. 18, 41) — Dicit Bernardus : Dulcis Jesus est primus in accessu et ultimus in recessu... quod enim possit facere.

Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 92^{rb} ; *Avignon 601* f. 55^{r}.

— Sic animat pauperem verecundum ad petendum ea, quae pertinent ad revelationem suae paupertatis... hereditatem caelestem perditam primis parentibus Christus nobis, si velimus, restituet.

[Collatio] — Summe gaudet clericus, qui in forma p(?) a summo pontifice intendit... hic nos justificando per gratiam et postmodum exaltando per gloriam.

Escorial d. III. 17 f. 135va.

[quinquag.]. *Fides tua te salvum fecit* (Luc. 18, 42) — Secundum doctrinam apostoli (2 Cor. 5, 7) per fidem ambulamus. Non potest ire viator de nocte sine lumine... Col. 3, 4 tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria, ad quam...

[Collatio] — Secundo fides executivam ordinat ad fortiter peragendum... Gen. 32, 30 Vidi Deum facie ad faciem. Ad illam visionem...

Paris Nat. lat. 13374 f. 181^{rb} ; *18181* f. 38va ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[in cap. jejun.] *Nunc ergo convertimini ad me* (Joel 2, 12) — Qui non facit, quando potest, non facit, quando vult... dulcedo gratiae in praesenti et gloriae in futuro.
Paris Nat. lat. 3552 f. 52^{vb} ; *13374* f. 184^{rb} ; *14966* P. I f. 51ra ; *15962* f. 26va ; *18181* f. 41^{rb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[in cap. jejun.]. *In sudore vultus tui* (Gen. 3, 19) — Omnia tempus habent (Eccle. 3, 1). Quod verum est, quia res suo tempore est maioris virtutis... 3 Reg. 19, 8, usque ad montem Dei Horeb.
Paris Nat. lat. 13374 f. 145va ; *14966* P. I f. 53^{vb} ; *Avignon 304* f. 182^{v} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 54^{v}.

[in cap. jejun.]. *Ago poenitentiam in favilla* (Job 42, 6) — Secundum enim beatum Gregorium nihil valet ramus...
Paris Nat. lat. 3552 f. 50^{rb}.

[in cap. jejun.]. *Cinis vitulae aspersus* (Hebr. 9, 13) — Secundum quod dicit Ambrosius super octonarium : Magnus profectus est renuntiare errori... Rom. 6, 18 liberati a peccato... finem vero vitam aeternam.
Escorial d. III. 17 f. 77va.

[in cap. jejun.]. *Sanctificate jejunium* (Joel 2, 15) — Nullum opus est virtuosum nec laude dignum sine modo debito... ita invenirent pascua sicut arietes.
Paris Nat. lat. 15962 f. 27va ; *18181* f. 42^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* Ed. Paris 1530.
— Id quod plus valet ad bene operandum, est modus... et facit invenire vitam aeternam.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 32va.

[d. 1. XLae]. *Ecce nunc tempus acceptabile* (2 Cor. 6, 2) — Sapiens dicit Eccle. 8, 6, quod omni negotio tempus...
Avignon 304 f. 308^{v}.

[d. 1. XLae]. [Prothema] *Non retineas verbum* (Eccli. 4, 28) — Omnia tempus habent (Eccle. 3, 1). Quod tanto verum est unumquodque melius in suo tempore, sicut maxime patet in cibis... Col. 4, 6 sermo vester in gratia sale sit conditus.
Paris Nat. lat. 14964 f. 3ra ; *18181* r. 45^{rb}.

[d. 1. XLae]. *Ecce nunc dies salutis* (2 Cor. 6, 2) — Vulgariter dicitur : Qui non facit, quando potest, non facit, quando vult... Ps. 131, 1 et omnis mansuetudinis eius. Quam mansuetudinem...
Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *18181* f. 45va ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 1. XLae]. *Per arma justitiae* (2 Cor. 6, 7) — Tempore deputato ad fugandum hostem debet quilibet accipere arma spiritualia... Prov. 4, 27 in sinistra illius divitiae et gloria, divitiae virtutum in praesenti et gloriae in futuro.
Paris Nat. lat. 13374 f. 186ra ; *18181* f. 43^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 1. XLae] (*Ne in vacuum*) *gratiam Dei recipiatis* (2 Cor. 6, 1) — Convenienter dicitur : Paupertas libenter quaerit auxilium, nec mirum... Gal. 6, 8 de spiritu metet vitam aeternam.
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 56ra.

— In rebus istis, quarum substantia quasi (?) propter usum pro eodem haberetur, carere ipsa re vel usu ipsius rei... per fidem et dilectionem meruit vitam aeternam.
Paris Nat. lat. 14964 f. 103^{vb}.

[d. 1. XLae]. *Dic, ut lapides isti* (Matth. 4, 3) — Licet opus factum alteri partim proficiat facienti... et nullum alium accusare.
Avignon 601 f. 18^{rb}.

[d. 1. XLae]. *Si Filius Dei es* (Matth. 4, 6) — Vulgo dicitur : Qui hons archiers faut... Nullus est ita sapiens, quin quandoque deficiat... et faciet fructum suum.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 32^{vb}.

[d. 1. XLae]. *Miserere mei, Domine* (Matth. 15, 22) — Nota, homo, qui habet magnam familiam et parum de pane aut nihil... Ps. 131, 1 et omnis mansuetudinis eius. Quam mansuetudinem...
Paris Nat. lat. 13374 f. 187^{vb} ; *18181* f. 50^{rb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 2. XLae]. *Sciat unusquisque vas suum* (1 Thess. 4, 4) — Dicit Sapiens Prov. 19, 2 Ubi non est scientia animae, non est bonum. Ideo est omne bonum nostrum pro statu praesenti... advenit gratia Dei.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 108 ; *17516* f. 78 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 94va.

[d. 2. XLae]. *Levantes oculos neminem viderunt* (Matth. 17, 8) — Solet dici : Male sedens bonum cogitat... Luc. 5, 11 Relictis omnibus secuti sunt eum.
Paris Nat. lat. 15962 f. 85va.

[d. 2. XLae]. *Voluntas Dei sanctificatio vestra* (1 Thess. 4, 3) — Non potest bene serviri personae, nisi sciatur eius voluntas. Ideo Paulus vocatus ad Christi officium... Augustinus : Nulli negabitur digno, nulli conferetur indigno.
[Collatio] — Secundo : Voluntas Dei est speculum ad modificandum, sanctificatio. Persona volens videre et tollere a se omnem maculam... Rom. 8, 21 in libertatem gloriae filiorum Dei.
Paris Nat. lat. 14799 f. 245ra ; *14963* P. II n. 30 ; *18181* f. 47va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Sicut per dietam sanitatem sic per oboedientiam a praelato impositam recuperamus perditam mentis sanitatem...
Escorial d. III. 17 f. 72va.

[d. 3. XLae]. *Ambulate in dilectione mea* (Eph. 5, 2) — Vulgariter dicitur, que mal vit, qui na viande... omnibus crucifixi.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 33va.

[d. 3. XLae]. *Cum eiecisset daemonium* (Luc. 11, 14) — Obsidentes civitatem... Marc. 7, 37 mutos facit loqui.
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 96ra.

[d. 3. XLae]. *In digito Dei eicio daemonia* (Luc. 11, 20) — Quanto membrum est nobilius, si periculose infirmat, tanto requiritur ad eius curam maior discretio et magis expedit uti meliori auxilio... pax mentis in praesenti et corona in sequenti.
Escorial d. III. 17 f. 75ra.
— Tam in rebus naturalibus quam in moralibus hoc contingit, quod illa, quae ligantur virtute inferiori, solvuntur et laxantur virtute superiori... Joh. 3, 14 sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto.
Escorial d. III. 17 f. 98ra.

[d. 3. XLae]. *Armatus custodit atrium suum* (Luc. 11, 21) — Ubi est maius periculum, ibi cautius est agendum... Ps. 61, 7 nam et ipse Deus meus et Salvator meus. Quam salutem...
[Collatio] — Secundo ad custodiam unius personae requiritur diligentia... ut cum venerit, maneat apud nos, modo per gratiam et in futuro per gloriam.
Paris Nat. lat. 13374 f. 190ra ; *18181* f. 52ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 3. XLae]. *Ultra non serviamus peccato* (Rom. 6, 6) — Sicut dicit Gregorius : Animae sanctae, quae omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est... et ultra non serviamus peccato.
Paris Nat. lat. 18181 f. 55ra ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 4. XLae]. (*Illa, quae*) *sursum est Jerusalem* (Gal. 4, 26) — In civitate bene ordinata portio superior et dignior debet esse magis privilegiata et magis libera... oratio enim hic salvat inchoative per gratiam et in futuro per gloriam.
[Collatio] — Secundo civitas caelestis illustratur evidenter Jerusalem... ut sine metu habitemus, sine fastidio epulemur.
Paris Nat. lat. 13374 f. 194ra ; *18181* f. 56va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Consuetum est, quod tempore generalis passagii...
Paris Nat. lat. 17516 f. 84.

[d. 4. XLae]. *Christus nos liberavit* (Gal. 5, 1) — Communiter dicitur et verum est, quod talis potest nocere, qui non potest juvare... ut post ab ipso glorificeris.
Avignon 304 f. 310.

[d. 4. XLae]. *Unusquisque modicum* (Joh. 6, 7) — Scriptura comparat vitam hominis viae navis Prov. 30, 19... Ps. 23, 6 quia haec est generatio quaerentium Dominum.
Avignon 304 f. 31^{v} ; *Vat. lat. 1260* f. 26^{r}.

[d. 4. XLae]. *Facite homines discumbere* (Joh. 6, 10) — Decet nos recurrere ad virginem...
Paris Nat. lat. 3552 f. 68^{vb}.

[d. 4. XLae]. *Colligite quae superaverunt fragmenta* (Joh. 6, 12) — Dicitur, quod de mauvais debteur prent son avoyne menue, quia melius est partem habere quam totum amittere... Ps. 75, 6 Dormierunt somnum suum et nihil invenerunt. Rogabimus.
Paris Nat. lat. 13374 f. 193^{rb} ; *14966* P. II f. 34ra ; *18181* f. 59ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Beatus Gregorius in Moralibus dicit : quod occultus est debitor... pietas exinanitur in divitiis.
Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 98ra.

[d. 4. XLae]. *Illi homines, cum vidissent* (Joh. 6, 14) — Narratur in evangelio hodierno, quod Dominus benedictione sive oratione praemissa de quinque panibus ...Luc. 6, 23 ex hoc merces vestra multa est in caelis.

[d. pass.]. *Per proprium sanguinem* (Hebr. 9, 12) — Excellentiora festa, quae ampliora et digniora mysteria continent, communiter praecedit aliqua praeparatio... Apoc. 5, 10 regnabimus super terram.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 35va.

— Ut Isidorus de summo bono 13, quaerit si viam perdidit... ad illa sancta nos introducat. Amen.

Escorial d. III. 17 f. 5^{vb}.

— Vulgariter dicitur, quae chevalier d'oneur ne doit mie retour n'du tournai a assues entieres. Ratio est : Mestier se doit monstrer par aucune enseig. Modo officium probi militis...

Paris Nat. lat. 14964 f. 231ra.

[d. pass.]. *Semetipsum obtulit* (Hebr. 9, 14) — Sancta consuetudo ecclesiae habet, quod pro mortuis fiant orationes et oblationes... ut quicquid petierimus, accipiamus (1 Joh. 3, 21).

Paris Nat. lat. 13374 f. 195ra ; *18181* f. 60ra ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Sancta mater ecclesia habet de consuetudine, quod...

Paris Nat. lat. 3552 f. 77^{rb}.

— In cura ordinata primo contra morbum adhibentur levia remedia et minus efficacia... si sic currerent, comprehenderent vitam beatam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 109ra.

[d. pass.]. *Sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram* (Hebr. 9, 14) — Dicitur Eccle. 8, 6 Omni negotio tempus est... ad memoriam reducatur.

Paris Nat. lat. 14799 f. 232ra ; *14966* P. II f. 21ra ; *14969* f. 191 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 100^{vb}.

— Augustinus dicit, quod vincere consuetudinem dura pugna est...

Paris Nat. lat. 14799 f. 246bis^{rb}.

— Christus interpretatur, vocatur medicus, homo est artifex, cognoscitur ex eius opere... et nota, quomodo... curat.

Escorial d. III. 17 f. 8va.

[d. palm.]. *Qui ex Deo est* (Joh. 8, 47) — Tanguntur, unde salus nostra choatur : Qui est ex Deo...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 33^{rb}.

[d. palm.]. *Mane floreat* (Ps. 89, 6) — Dicitur communiter, qu'uns ne voit... Quia ita est mutabilis status mundi, quod frequenter, qui sanus est in mane... sed corde et anima et divitiis.

Paris Nat. lat. 3553 f. 13^{v} ; *14966* P. II f. 36va.

[d. palm.]. *Extrema gaudii luctus* (Prov. 14, 13). — Quia omnia tempus habent... Eccle. 3,1 Tempus gaudendi determinat Salomon... quaere istum sermonem.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 37ra ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 102^{vb}.

[d. palm.]. *Corpus meum dedi percutientibus* (Is. 50, 6) — Secundum naturam corpori infimo in una parte datur medicina... Matth. 26, 31 Percutiam pastorem...

Paris Nat. lat. 18181 f. 63ra ; *Avignon 304* f. 76^{r} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. palm.]. [Prothema] *Sustinete me, ut ego loquar* (Job 21, 3) — Serpens, qui non potest sustinere ictus virgae, semper remanet in suo veneno... suscipe verba intellectus.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 30^{rb} ; *Avignon 304* f. 56^{vb} ; *Vat. lat. 1260* f. 50^{r}.

[d. palm.]. *Proposito sibi gaudio* (Hebr. 12, 2). — In dubio eligenda est pars, quam tenent prudentes, quia illa est sanior... exemplo Christi quinque plagas mortales suscepit.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 30va ; *Avignon 304* f. 56^{v}.

[d. palm. ?]. *Gloria eius quasi flos* (Is. 40, 6). — Vulgariter dicitur : Biauté fardée

ne puet longuement durer. Ratio est, quia durare non potest, quod male fundatur...

Paris Nat. lat. 14929 f. 279 ; *14963* P. II n. 87 ; *14964* f. 222.

[d. palm.]. *Jesus Nazarenus rex Judaeorum* (Joh. 19, 19). — Sicut fuit hodie receptus in Jerusalem, sic debet quilibet eum recipere... Nolite timere, Jesum quaeritis Nazarenum, idest floridum (Marc. 16, 6).

Paris Nat. lat. 18181 f. 63^{vb} ; *Vat. lat. 1250.*

[d. palm.]. *Hoc sentite in vobis* (Phil. 2, 5) — Secundum naturam, quando parvulus infirmatur ad mortem, non potest bene curari in corpore proprio... Gal. 6, 17 Ego enim stigmata... Rogabimus...

Paris Nat. lat. 13374 f. 200^{rb} ; *18181* f. 65ra ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Secundum Hugonem de Sancto Victore : In rebus sensibilibus legimus, quod de spiritualibus sentire debemus... Gal. 6, 17 Nemo mihi molestus sit...

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 52^{rb}.

[d. palm.]. *Humiliavit semetipsum* (Phil. 2, 8) — Vulgariter dicitur, que maladie est par son contraire guérie. Contraria contrariis curantur...

Paris Nat. lat. 14929 f. 280 ; *14963* P. II n. 88 ; *14964* f. 228.
— Bernardus dicit sic : Non est magnum esse humilis in abiectione, sed magna prorsus virtus est humilitas in honore...

Paris Nat. lat. 14799 f. 247ra ; *14973* f. 187 ; *Escorial d. III. 17* f. 100ra.

[d. palm.]. *Processerunt obviam ei* (Joh. 12, 13) — Legato pacis et concordiae reformandae solet processionaliter obviari... ubi semper summa securitas, summa felicitas et felix libertas.

Paris Nat. lat. 14929 f. 283 ; *14963* P. II n. 37 ; *14964* f. 17 ; *18181* f. 66^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. palm.]. *Acceperunt ramos palmarum* (Joh. 12, 13) — Augustinus : Laus humana a sapiente... sed multi fortes ad... peccata, sed debiles ad caelestia.

Escorial d. III. 17 f. 152^{rb}.

[d. palm.]. *Vox quidem vox Jacob est* (Gen. 27, 22) — Quasi tuba exalta vocem tuam (Is. 58, 1) — Dicit beatus Augustinus : Ut prudenter loquamur a Deo est nostra sapientia... et dabit postea vobis altitudinem et pulchritudinem aeternae gloriae.

Escorial d. III. 17 f. 57va.

[in cena]. *Laventur pedes* (Gen. 18, 4) — Quando aliquis habet pedes immundos, puta quia plenos luto, pulvere... 1 Thess. 4, 4 et sciat unusquisque vas suum possidere...

Avignon 304 f. 204^{r}.

[in cena]. *Lavit plagas eorum* (Act. 16, 33) — Plaga non potest bene curari, nisi primo lavetur et purgetur. Figura 4 Reg. 5 Naaman habenti plagam leprae... Ps. 21, 6 Clamaverunt et salvi facti sunt. Quam salutem...

Paris Nat. lat. 18181 f. 69^{vb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[in cena]. *Probet seipsum homo* (1 Cor. 11, 28) — Cuilibet naturae respondet propria nuritura. Alio enim cibo nutriuntur pisces et alio aves... capit diabolus castrum cordis nostri.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 38^{v}.

[in cena]. *Dilexit nos et lavit* (Apoc. 1, 5) — Omni tempore diligit (Prov. 17, 17).

Unde debet ostendi signum spirituale dilectionis in mutuo recessu personarum se diligentium... et sic cum Christo poteris vivere in aeternum.

Paris Nat. lat. 18181 f. 71^{rb} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250.*

— Volens scribere in cera calefacit ceram, deinde delet scripturam antiquam... Joh. 6, 55 Qui manducat carnem meam...

Paris Nat. lat. 14964 f. 110va.

[in cena]. *Christus dilexit nos* (Eph. 5, 2) — Tanto aliquis rem aliquam... pro emenda sufficienti.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 103ra.

[in cena]. *In finem dilexit eos* (Joh. 13, 1) — Motus naturalis quanto propinquior est fini, tanto est velocior... liberetur ergo a peccato.

Avignon 304 f. 180.

— Vulgariter dicitur, en touet tans amie qui virtu amis est. Ratio est, quod natura non potest mentiri... Joh. 17, 3. Haec est vita aeterna...

Paris Nat. lat. 14964 f. 66^{vb}.

[in cena. ?] *Egressus Jesus trans torrentem* (Joh. 18, 1) — Solet dici, que bonté qui n'est requenue est bonté perdue...

Paris Nat. lat. 17516 f. 94.

[in cena]. *Ego sum panis vivus* (Joh. 6, 51) — Prov. 17, 17 Omni tempore diligit... Propter quod medicus tenere diligens infirmum... Joh. 6, 59 Qui manducat hunc panem, habet vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 13374 f. 202^{rb} ; *15962* f. 28^{rb} ; *18181* f. 68ra ; *Avignon 304* f. 181va ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 196^{v} ; Ed. Paris 1530.

[in cena]. *Quomodo potest hic carnem suam dare* (Joh. 6, 52) — Quomodo sedet sola civitas (Tren. 1, 1) — In hac praeclara vespera... donec succedat visio meditationi.

Paris Nat. lat. 15962 f. 30ra.

[in cena]. *Caro mea vere est cibus* (Joh. 6, 55) — Beatus Augustinus in libro de civitate Dei dicit sic : Caeli et terrae conditor est, qui ab aeterno omnia praevidet.. in aenigmate... tunc facie ad faciem (1 Cor. 13, 12).

Toulouse 337 f. 179va ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 54^{v} ; *Clm 13585.*

[in cena]. *Qui manducat meam carnem* (Joh. 6, 56) — Ex eisdem nutrimur et sumus. Ex eisdem nutrimur. Unde parentes tenentur alere liberos... in Jordane nocte stans quousque populus transivit. Rogemus...

Toulouse 337 f. 181ra ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 56^{r}.

[in cena]. *Pinguis panis eius* (Gen. 49, 20) — Secundum beatum Augustinum palato non sano poena esset panis, qui sano esset suavis... rerum omnium largitate hic per gratiam, illic per gloriam.

Toulouse 337 f. 182ra ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 57^{v}.

[in cena]. *De comedente exivit cibus* (Judic. 14, 14) — Artifex quilibet habet formam et similitudinem rei interius... ut habes in sermone : Dic, ut lapides isti...

Vat. lat. 1261 f. 227^{r}.

[in cena ?]. *Escam dedit* (Ps. 110, 5) — Satis extraneum videtur, quod ubi est...

Avignon 304 f. 199^{r}.

— Pater debet filiis tria, scil. esse, nutrimentum et disciplinam... virtute illius cibi ad patriam claritatis aeternae.

Vat. lat. 1263 f. 223^{r}.

[in cena] *Homo quidam fecit cenam magnam* (Luc. 14, 16) — Secundum apostolum 1 Tim. 6, 8 Habentes alimenta... Cibus reficiens ventrem quandoque reddit hominem laetiorem et promptum ad loquendum... Rom. 8, 30 quos autem justificavit...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 37va.

[in cena ?]. *Qui manet in me* (Joh. 15, 15) — Solet dici, quod puer, qui habet tot...

Avignon 304 f. 191^{v}.

[in cena]. [Prothema] *Non enim in arcu meo sperabo* (Prov. 43, 7) — Balistarius quamvis arcum bonum haberet et bene tensum... sed in gratia Spiritus Sancti. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 158^{v}.

[in cena]. *Arcum meum ponam in nubibus* (Gen. 9, 13) — Mercatores maris volentes portare merces de una regione ad aliam... quomodo certa lege et gyro vallabat abyssos. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 158^{v}.

[in parasc.]. *Praeparavit Dominus hostiam* (Soph. 1, 7) — Personae adhuc debili ex morbo praeterito, quando primo mutat dietam, debet praeparari cibus securus... talibus autem hostiis promeretur Deus.

Paris Nat. lat. 15962 f. 29^{rb} ; *18181* f. 72ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[in parasc.]. *Ecce morior, cum nihil horum fecerim* (Dan. 13, 43) — Vulgariter dicitur : De bono facto collum frangitur. Quod idcirco propono... Samuel enim interpretatur nominatus a Deo.

Paris Nat. lat. 15962 f. 32ra ; *18181* f. 73ra; *Clm 13585*; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250*; Ed. Paris 1530.

[in parasc.]. *Morior propter gloriam vestram* (1 Cor. 15, 31) — De partie de loial amy doit bien plaire et sentir. Unde arma in separatione sua signa rememorativa et verba dulcia solent inter se habere... cognitio adducens gloriam, quae habetur in sequentibus diebus, gloriam aeternam nobis concedat...

Paris Nat. lat. 18181 f. 76^{vb} ; *Vat. lat. 1250* P. I f. 94^{r}.

[in parasc.]. *Mortuus est Elimelech* (Ruth 1, 3) — Nolite me vocare Noemi (Ruth 1, 20) — Consuetum est in principio aliorum sermonum invocare virginem pro gratia impetranda... quod attingamus ad gaudia paradisi.

Paris Nat. lat. 13374 f. 204^{rb}; *18181* f. 83ra ; *Avignon 304* f. 111^{vb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[in parasc.]. *Coronam de spinis imposuerunt capiti eius* (Joh. 19, 2) — Regi solet corona imponi et secundum quod diversa regna debentur eidem... usque ad perfectum diem aeternae beatitudinis.

Paris Nat. lat. 15962 f. 34^{rb} ; *Vat. lat. 1259* f. 274^{r}.

[in parasc ?]. *Si Filius Dei es, descende* (Matth. 27, 40) — Introitus et oratio cum expositione duorum primorum membrorum. Oratio fiat sicut... nota omnia, quae in alio sermone dicuntur de humilitate.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 36va.

[in parasc.] *Consummatum est* (Joh. 19, 30) — Multa dicimus et deficimus in verbis... consummationem et abbreviationem audivi a Domino Is. 28, 22.

Paris Nat. lat. 15962 f. 35^{rb} ; *Arras 759* f. 112ra ; *Cambridge Trinity Coll. B. 15. 38* f. 205^{r} (Joh. Wallensis ?) ; *Erlangen 322* f. 126^{v} (Odo Rigaldus ?) ; *Oxford Bodl. 4* f. 202^{r}.

[in parasc.]. *Attendite et videte* (Tren. 1, 12) — Videte, fratres, ne forte sit in aliquo vestrum (Hebr. 3, 12) — Cera dura non bene recipit impressionem... Joh.18,37 Ergo rex es tu ?

Paris Nat. lat. 3553 f. 24^{r} ; *14966* P. II.

[vig. pasc.]. *Dormiet usque mane* (Eccli. 31, 24) — Prov. 17, 17 dicitur : Omni tempore diligit... Ratio est, unus amicus vult scire statum alterius... Ps. 16, 15 Satiabor, cum apparuerit gloria tua.

Paris Nat. lat. 13374 f. 223^{rb} ; *15962* f. 37ra ; *18181* f. 89^{vb} ; *Vat. lat. 1250.*

— Omni tempore diligit... Interest, quod tempore necessitatis et morbi amicus saepe visitat amicum ...

Avignon 304 f. 39va.

[vig. pasc.]. *Caro mea requiescet in spe* (Ps. 15, 9) — Omni tempore diligit (Prov. 17, 17) — Et inde est, quod unus amicus frequenter vult scire statum alterius... Exod. 16, 10 Gloria Domini apparuit in nube.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 48ra ; *15962* f. 38va ; *18181* f. 92va ; *Avignon 304* f. 184^{rb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Debet in spe, qui arat, arare (1 Cor. 9, 10) — Nota, quod praedicator verbi divini obligatur periculose... Eph. 3, 17 in caritate radicati et fundati.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 51ra.

[vig. pasc.]. *Gloria Domini apparuit in nube* (Exod. 16, 10) — Persona noviter educta de carcere non potest statim videre clarum lumen... Prov. 29, 23 Humilem spiritu suscipiet gloria.

Paris Nat. lat. 3552 f. 80va ; *13374* f. ? ; *15962* f. 39ra ; *18181* f. 95va ; *Avignon 304* f. 21^{rb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[vig. pasc.]. *Requievit die septimo* (Gen. 2, 2) — Seneca dicit 12. epist. ad ? : Quieta belli praeparatio celerem inducit victoriam... quia ipse est tota gratia et gloria justorum (?).

Escorial d. III. 17 f. 35ra.

[vig. pasc.]. *Jesum, qui crucifixus est, quaeritis* (Marc. 16, 6) — In via periculosa bonum est tutum ductorem quaerere. Modo via mundi est periculosa... Joh. 19, 41 in quo nondum quisquam positus fuerat.

Paris Nat. lat. 14964 f. 103^{rb}.

[vig. pasc.]. *Sanctificamini, cras comedetis* (Num. 11, 18) — Quando medicus fecit tenere dietam longam suo patienti et videt, quod per jejunium... saporem delectabilem Deus det nobis invenire in isto cibo.

Paris Nat. lat. 18181 f. 93^{vb} ; *Vat. lat. 1250.*

[pasc.]. *Refloruit caro mea* (Ps. 27, 7) — Proverbialiter dicitur, quod qui bene amat, tarde obliviscitur, et ideo videmus, quod quando duo diligunt se... lectulus noster floridus.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 51va ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 104^{vb}.

— Intra ut supra. Tanguntur tria, quae debemus hic recognoscere... applica ad mulierculas ornatas se lascive et discurrentes.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 52^{rb}.

— Pauper qui indiget divitis eleemosyna, tunc est audacior ad petendum, quando scit vel credit... quia usque ad diem ascensionis non intravit corporaliter ecclesiam triumphantem.

Escorial d. III. 17 f. 38va.

[pasc.]. *Custos domini sui glorificabitur* (Prov. 27, 18) — Qui bene (bonum)

custodit, bene (bonum) invenit. Custos prudentiae inveniet bona (Prov. 19, 8). Ideo persona volens invenire fructum in arbore... Joh. 3, 8 nescit, unde veniat aut quo vadat.

Paris Nat. lat. 13374 f. 226 ; *14929* f. 285 ; *14962* f. 239 ; *14963* P. I n. 43 ; *14966* P. I f. 49ra ; *18181* f. 99ra ; *Avignon 304* f. 185^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Nobilis quaedam domina exhereditata et ab adversariis suis... nec se apodicit ad examina.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 26va.

[pasc.]. *Mortuus fui, ecce sum vivens* (Apoc. 1, 18) — Verba vitae aeternae habens, idest omnia, quae magis desideramus et amamus... bona recipimus, sed in alia vita.

Avignon 304 f. 189^{v}.

[pasc.]. *Si consurrexistis* (Col. 3, 1) — Nobilis trahit se ad ea, quae sunt nobilitatis.. ergo perseverantia facit participem resurrectionis.

Avignon 304 f. 187^{v}.

— Naturaliter ita est ordinatum, ut illa, quae habent naturae conformitatem, habent modum consimilem... Phil. 1, 23 multo melius est, scil. esse cum Christo.

Paris Nat. lat. 14964 f. 189^{vb}.

[pasc.]. *Quomodo Christus surrexit a mortuis* (Rom. 6, 4) — Praedicator ac praeco evangelicus... sicut evangelistae testantur.

Paris Nat. lat. 15962 f. 41ra.

— Scriba doctus in regno caelorum... (Matth. 13, 52). Lingua praedicatoris comparatur calamo scribae... sapientes ideo gloriam possidebunt.

Avignon 304 f. 188^{v}.

[fer. 2. pasc.] *Mane nobiscum, Domine* (Luc. 24, 29) — Secundum poetam non minor est virtus quam quaerere parta tueri. Nihil enim prodest amicum acquirere ... Nota figuram et applica ad propositum. Rogabimus...

Paris Nat. lat. 3552 f. 84va ; *13374* f. 227 ; *14963* P. II n. 44 ; *14964* f. 26 ; *15962* f. 1 ; *18181* f. 100va ; *Avignon 304* f. 85^{v} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; *Escorial d. III. 17* f. 22^{rb} ; Ed. Paris 1530.

— Salomon innuit Eccle. 4, 9 quod bonum est habere societatem bonam. Melius, inquit, est duos esse quam unum... quia dies ad occasum declinat et appropinquat ad vesperam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 130^{vb}.

[d. 1. p. pasc.]. *Haec est victoria* (1 Joh. 5, 4) — Beatus Augustinus in libro sententiarum dicit : Victoria ad pugnam sequitur... quia fidelis est Dominus, qui remisit. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 212^{r}.

[d. 1. p. pasc.]. *Vincit mundum fides vestra* (1 Joh. 5, 4) — Sicut dicit Job 7, 1 Militia est vita hominis... sic ipsum in c...

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 106^{rb}.

— Insipienter et periculose ingrederetur persona, quae omnino esset inermis... pabulum semper inficiens mundum, de quibus procede, ut vis et scis.

Escorial a. III. 17 f. 120ra.

[d. 1. p. pasc.]. *Omne, quod natum est ex Deo* (1 Joh. 5, 4) — Super illud Johannis (16, 33) Confidite, ego vici mundum, dicit Augustinus sic : Non iste vicisset mundum... ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis.

Escorial d. III. 17 f. 141^{vb}.

[d. 1. p. pasc.]. *Venit per aquam et sanguinem* (1 Joh. 5, 6) — In transitu passus periculosi prudentius est sequi viam antiquam illius quam secure transivit et venit...

Escorial d. III. 17 f. 10^{vb}.

[d. 1. p. pasc.]. *Venit Jesus et stetit* (Joh. 20, 19) — Eccli. 12, 8 dicitur : Non agnoscetur in bonis amicus. Unde tempore prosperitatis ita se offert falsus amicus... Matth. 25, 34 Venite benedicti...

Paris Nat. lat. 14799 f. 248ra ; *18181* f. 102ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Dicitur communiter, quod qui bene diligit, tarde obliviscitur ut Jonathas, qui oblivisci non poterat David... ut perveniatis ad regnum.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 55ra.

[d. 1. p. pasc.]. *Accipite Spiritum Sanctum* (Joh. 20, 23) — Os meum aperui (Ps. 118, 131) — Experimur in operibus naturae, quod animalia... spiritus Domini malus agitat te, 1 Reg. 16, 15. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 166^{v}.

[d. 2. p. pasc.]. *Christus passus est* (1 Petr. 2, 21) — Nota tres filias Dei. Quis regit totum mundum ? Sapientia Patris... resurrectionis notitiam impetravit, per quam Christus vivit in gloria.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 25ra.

— Seneca dicit, quod longum iter est per verbum, breve autem et efficax per exemplum... quia durum et difficile.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 21va.

[d. 2. p. pasc.]. *Sequamini vestigia eius* (1 Petr. 2, 21) — Carissimi, licet sit una beatitudo et una salus, quam desiderat et ad quam suspirat animus humanus... 2 Cor. 1, 7 si socii sumus passionis eius...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 52^{vb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 107^{vb}.

— Bestiae volentes esse participes praedae leonis sequuntur vestigia eius. Leo enim est ita magnificae largitatis... Jacob viderat in via scalam... usque ad caelum, ubi nos perducat...

Paris Nat. lat. 14964 f. 129ra.

[d. 2. p. pasc.]. *Justitiae vivamus* (1 Petr. 2, 24) — Sicut in persona, quae recenter (noviter) convaluit, summum remedium est ordinate vivere... Is. 60, 13 locum pedum meorum glorificabo.

[Collatio] — Ubi secundo tangitur dispositio utilis, per quam habent faciliter, quod intendunt... et tunc erunt pacati et in pace.

Paris Nat. lat. 18181 f. 105^{rb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 2. p. pasc.]. *Cognosco oves meas* (Joh. 10, 14) — Pastori praecipitur in Prov. 27, 23 Diligenter agnosce vultum pecoris tui. De illo praecepto non videtur curare pastor, quando pecora sunt in pascuis... in statum gratiae, tandem ad statum gloriae.

Paris Nat. lat. 14799 f. 243ra ; *14963* P. II n. 46 ; *18181* f. 103va ; *Avignon 304* f. 318^{r} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 3. p. pasc.]. *Obsecro vos tamquam advenas* (1 Petr. 2, 11) — Dicitur (Bernardus dicit) sic : A teipso incipiat tua consideratio... Rom. 8, 13 mortificaveritis, vivetis.

Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 109ra.

[d. 3. p. pasc.]. *Modicum et videbitis me* (Joh. 16, 16) — Boethius 3. de consolat. Omnibus naturaliter insita est boni verique cupiditas in verbum bonum... (Jac. 1, 12) Beatus vir, qui suffert tentationem. Quam coronam...

[Collatio] — Secundo tangitur suavitas sequentis dulcoris... in ipso est via dulcens, vita placans et virtus lucens.

Paris Nat. lat. 18181 f. 108va ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 111^{vb} ; *Avignon 304* f. 193va ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 4. p. pasc]. *In mansuetudine suscipite insitum verbum* (Jac. 1, 21) — Natura docet et experientia, quod ramus insertus trunco finaliter truncum in suam naturam convertit.. Joh. 1, 14 Verbum caro factum est... vidimus gloriam eius.

Paris Nat. lat. 14964 f. 98ra.

[d. 4. p. pasc.]. *Arguet mundum de peccato* (Joh. 16, 8) — Fiditus (?) frangens fidelitatem domini, quam promisit, debet graviter puniri... non exit sanguis vel alius humor.

Escorial d. III. 17, f. 46^{rb}.

[d. 4. p. pasc.]. *Spiritus veritatis docebit vos* (Joh. 16, 13) — Ad hoc, quod puer possit bene addiscere, requiritur, quod habeat bonum magistrum... fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 3552 f. 116^{rb}; *18181* f. 110va; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Inter alia mala, quae facit peccatum, est ignorantia... ostendam tibi omne bonum, quod nobis procurare dignetur...

Vat. lat. 1261 f. 166^{v}.

[d. 5. p. pasc.]. *Estote factores verbi* (Jac. 1, 22) — Pauper agricola volens de terra propria reportare fructum, necessario habet operari... 1 Tim. 5, 17 duplici honore digni habeantur in praesenti per gratiam, in futuro per gloriam.

[Collatio] — Secundo tangitur diligentia curiosa (curiositatum) in exsequendo factores. Experimentum docet : Ad hoc, quod navis bene regatur et deducatur per mare, duo requiruntur... Matth. 19, 17 Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.

Paris Nat. lat. 18181 f. 111^{vb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 5. p. pasc.]. *Relinquo mundum* (Joh. 16, 28) — Locum malum et periculosum bonum est cito relinquere. Figura de Moyse relinquente Aegyptum... ut invenias in futuro vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 18181 f. 114^{vb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Secundum apostolum 1 Thess. 5, 21 Omnia probate... Ex quo dicto apparet, quod duobus propositis... non possunt amitti.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 7ra ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 115^{rb}.

[in rogat. sive in necessit.]. *Oravit et caelum dedit pluviam* (Jac. 5, 18) — Pluvia naturaliter non descendit super terram nisi primo nubes ascendat in caelum... erat enim cor eius fiduciam habens in Domino.

Paris Nat. lat. 15962 f. 122va ; *18181* f. 309^{rb} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* ; *1260* f. 35^{v}.

[in rogat.]. *Si quis petit Patrem in nomine meo* (Joh. 15, 16) — Immensa curialitas est benignitas, si cardinalis missus a latere... quin impetret id, quod petit.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 27va.

[in rogat.]. *Amice, commoda* (Luc. 11, 5) — Homo, qui habet magnam familiam et habet parum de pane... Eccli. 43, 4 sol illuminans tripliciter exurit montes.

Avignon 304 f. 176^{v}.

[in rogat.]. *In nomine meo petetis* (Joh. 16, 24) — Habens notum in curia et volens aliquid petere in ea... Ps. 88, 13 in justitia tua exaltabuntur.

Vat. lat. 1261 f. 173[r].

[in rogat.]. *Petite et accipietis* (Joh. 16, 24) — Vulgariter dicitur, que bon marchie trait argent de bourse. De nullo potest ita bonum forum haberi sicut de spiritualibus rebus... nemo potest effugere nec sequendo assequi.

Paris Nat. lat. 15962 f. 121[vb] ; *18181* f. 116[ra] ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Vulg. dicitur, quod qui bon marchie... Christus venit in hunc mundum, ut paradisum venderet... acquiescendo consilio sanctorum sacerdotum sive confessorum.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 5 ; *Vat. lat. 1261* f. 171[v].

— Intra sicut in illo sermone : Pater vester de caelo dabit... Joh. 16, 24 gaudium vestrum sit plenum.

Paris Nat. lat. 14799 f. 186[va] ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 118[rb].

[in rogat.]. *Petite et dabitur vobis* (Luc. 11, 9) — Duo tanguntur, curialitas invitantis : Petite. Nota, quod omnia tempus habent...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 5.

[in rogat.]. *Pater vester de caelo* (Luc. 11, 13) — Secundum Augustinum haec est differentia inter bona corporalia et spiritualia... Joh. 15, 11 et gaudium vestrum impleatur.

Vat. lat. 1261 f. 175[r].

[in asc.]. [Prothema] *Fons ascendebat de terra* (Gen. 2, 6) — Vas plenum non potest sursum ascendere...

Avignon 601 f. 72[r] ; *Vat. lat. 1260* f. 51[v].

[in asc.]. *Ascendit pandens iter* (Mich. 2, 13) — Volens ire secure indiget ductore ostendente viam... Christus, qui in monte Oliveti exspiravit.

Paris Nat. lat. 3552 f. 87[ra] ; *15962* f. 42[rb] ; *18181* f. 117[va] ; *Avignon 304* f. 58[vb] ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Caecus et debilis ductu indigent. Ratio est, quia actus difficilis... Joh. 8, 12 Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.

Paris Nat. lat. 14964 f. 161[ra] ; *Avignon 304* f. 293[r].

[in asc.]. *Trahe me post te* (Cant. 1, 3) — Lex matrimonii talis est, quod vir non potest uxorem dimittere... sicut arundo adhaerens arbori secura est a vento. Rogabimus Dominum...

Paris Nat. lat. 18181 f. 121[ra] ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Solet dici, quod promissio divitis hominis debet haberi pro Salomone. Ratio est, quod valde verecundum est... Os. 11, 4 Traham eos in vinculis caritatis.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. ?

[in asc.]. *Quae sursum sunt quaerite* (Col. 1, 3) — Secundum sententiam poetae, quod caret alterna requie laborans semper non potest diu vivere nec durare... 1 Petr. 2, 21 ut sequamini vestigia eius.

Paris Nat. lat. 3552 f. 89[va] ; *15962* f. 43[ra] ; *18181* f. 119[ra] ; *Avignon 304* f. 44[rb] ; *601* f. 69[v] ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Vulgariter dicitur : Qui bien voit et mal prent, abondroit se repent. Omnia probate, quod bonum est, tenete... Gallice : C'est bien cherenit vendu l'on lemen rendu.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 5.

[in asc.]. *Sedet ad dexteram maiestatis* (Hebr. 1, 3) — Nihil prohibet eandem rem debere alicui dupliciter, jure communi et privilegio speciali... Hab. 3, 19 Super excelsa deducet me victor.

Paris Nat. lat. 3553 f. 36 ; *14966* P. II f. 23ra ; *14973* f. 132 ; *Avignon 601* f. 50^{r} ; *Vat. lat. 1261* f. 154^{r} (vide idem initium in f. assumpt. B. M. V.).

[in asc.]. *Sedet a dextris Dei* (Marc. 16, 19) — Quando divites celebrant... Ps. 17, 36 me suscepit dextera tua.

Escorial d. III. 17 f. 24^{rb}.

[in asc.]. *Si exaltatus fuero* (Joh. 12, 32) — Lapis omnem habens virtutem omnia traheret ad seipsum... quosdam repellet dicens : Ite maledicti.

Avignon 304 f. 230^{v}.

— Adamas elevatus sursum trahit ad se ferrum... ut ubi ego sum, et vos sitis.

Paris Nat. lat. 14799 f. 227va ; *14973* f. 182^{r} ; *Vat. lat. 1261* f. 156^{v}.

[d. p. asc.]. *Estote prudentes* (1 Petr. 4, 7) — Ubi majus est periculum, ibi cautius est agendum... et salvos facere.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. ? ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 121^{rb}.

[d. p. asc.]. *Vigilate in orationibus* (1 Petr. 4, 7) — Volens recipere donum transcendens facultatem naturae debet non solum vigilare diligenter... sublimitas et profundum cadentis palatii, ad quod...

Paris Nat. lat. 18181 f. 121va ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. p. asc.]. *Mittam vobis a Patre spiritum veritatis* (Joh. 15, 26) — Bernardus in sermone de ascensione dicit sic : Quantus, putatis fratres, dolor et timor irrupit apostolica pectora... ut inveniamus requiem animabus nostris. Quam requiem... [Collatio] — Inter omnes homines mundi illi, qui magis indigent auxilio..., sunt illi, qui in mari navigant... et perveniamus ad patriam claritatis aeternae.

Escorial d. III. 17 f. 101^{vb}.

[d. p. asc.]. *Cum venerit Paraclitus* (Joh. 15, 26) — In causis et articulis dubiis in judicio comprobandis secundum jura proceditur triplici via... Act. 4, 33 et gratia magna erat in omnibus illis.

Escorial d. III. 17 f. 148^{vb}.

[in vig. pent.]. *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus* (Act. 1, 8) — Vulgariter dicitur, quod promissio divinitatis debet haberi pro salvatione... Ratio huius est, quod valde verecundum est... bonus et suavis, Domine, spiritus tuus in nobis (Sap. 12, 1). Istum spiritum...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. ? ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 124ra ; *Vat. lat. 1261* f. 205^{v}.

[pent.]. *Effundatur super nos Spiritus* (cf. Is. 32, 15) — Secundum doctrinam Dionysii de ecclesiastica hierarchia : Ecclesia militans exemplata est ab ecclesia triumphante... 4 Reg. 2, 11 et ascendit Elias per turbinem in caelum.

Paris Nat. lat. 18181 f. 123^{vb} ; *Avignon 304* f. 271ra ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Secundum beatum Augustinum : Mors, quam timent homines, est separatio animae a corpore... Hunc accendant in cordibus vestris Pater et Filius.

Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 125.

[pent.]. *Effundam aquas* (Is. 44, 3) — Terra sine humore sterilescit nec potest proficere... Joh. 4, 14 fons aquae salientis in vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 162^{rb} ; *Avignon 304* f. 294^{r}.

[pent.]. *Descendit ignis de caelo* (Apoc. 20, 9) — (Quandoque contingit) secundum

naturam post ascensum nubis a terra ad caelum solet ventus et tonitruum descendere... Joh. 6, 69. Verba aeternae vitae habes.

Paris Nat. lat. 3553 f. 34[r] ; *15962* f. 46[ra] ; *18181* f. 126[rb] ; *Avignon 304* f. 87[rb] ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[pent.]. *Unctio eius dccet nos de omnibus* (1 Joh. 2, 27) — Augustinus in Enchiridion : Deus adeo bonus est, quod non permitteret fieri mala, nisi inde posset elicere bona... Ps. 64, 5 replebimur in bonis domus tuae.

Paris Nat. lat. 18181 f. ? ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. I f. 146[r] ; *1261* f. 202[v] ; Ed. Paris 1530.

— Ut dicit Aristoteles in Ethic. : Deus adeo bonus est, quod non permitteret mala fieri... fecimus ante oculos judicis cuncta cernentis. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 202[v].

[pent.]. *Unctio, quam accepistis, maneat* (1 Joh. 2, 27) — Secundum poetam non minor est virtus quaerere quam parta tueri... Cuius ratio est, quod non virtus nec prudentia rem acquirere... Joh. 14, 16 Paraclitum dabit in vobis, ut maneat vobiscum in aeternum.

Paris Nat. lat. 3552 f. 92[ra] ; *18181* f. 132[rb] ; *Avignon 304* f. 46[rb] ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 205[r] ; Ed. Paris 1530.

[pent.]. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap. 1, 7) — Princeps rediens de victoria victis hostibus et capta praeda solet terram bonis ditare... Sap. 5, 21 pugnabit contra insensatos orbis terrae. Rogabimus...

Paris Nat. lat. 18181 f. 129[vb] ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[pent.]. *Praeparate corda vestra Domino* (1 Reg. 7, 3) — Quidam civis curialis et dives, quando invitabatur ab aliquo, ita expediebat negotia sua... econtra illi, qui alios corrumpunt verbis et exemplis, sunt negotiatores.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 28[v].

— Solliciti homines de carnali amore.

Paris. Nat. lat. 3552 f. 56[ra].

[pent.]. *Pauper et creditor obviaverunt sibi* (Prov. 29, 13) — Glossa Bedae : Pauper est humilis auditor, creditor praedicator, qui sibi obviant...

Escorial d. III. 17 f. 139[ra].

[de trin.] *Tres unum sunt* (1 Joh. 5, 7. 8) — Secundum philosophum : Perfecta amicitia ad plures personas simul haberi non potest... in eo est sapor gratiae in via et gloriae in patria.

Paris Nat. lat. 15962 f. 46[vb] ; *18181* f. 130[va], 136[vb] ; *Avignon 304* f. 98[va] ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 194[r] ; Ed. Paris 1530.

— Vulgariter dicitur, quod multum est fatuus, qui nescit, quot sunt... Eph. 2, 15 faciens pacem. Dilata, si expedit.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 58 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 126[vb].

— Aliquando contingit secundum naturam, quod ab uno fonte prodeunt tres rivuli... Apoc. 14, 5 sine macula sunt ante thronum Dei.

Paris Nat. lat. 14799 f. 228[rb] ; *14973* f. 175 ; *Avignon 304* f. 232[r].

— Pulchra junctura est sanctus amor... Ps. 4, 9 In pace in idipsum dormiam et requiescam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 163[vb] ; *Avignon 304* f. 295[r].

[de trin.]. [Prothema] *In nomine Patris et Filii* (Matth. 28, 19) — Mittens se in mari periculoso cum parvo naviculo... mentem ad supernum nautam. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 157[r].

— Secundum quod dicit beatus Augustinus 15 de trin. 23 In illa summa trinitate, quae rebus omnibus antecellit... exemplo creato facilius decipiuntur, Eccli. 14.
Vat. lat. 1261 f. 157v.

[de trin.]. *Benedicat nos Deus noster* (Ps. 66, 8) — Videmus quod domini redeuntes de pugna obtenta victoria... Benedicat nos Deus noster. Hanc benedictionem...
Paris Nat. lat. 18181 f. 134ra ; *Vat. lat. 1250* P. I f. 152r ; Ed. Paris 1530.
— Dicit hic glossa, quod hic psalmus coniunctim cantatur... Benedicat nos Deus noster.
Paris Nat. lat. 15962 f. 47vb.
— Verbum propositum pertinet ad festum sanctae Trinitatis... in divinis tres personae.
Paris Nat. lat. 15962 f. 49vb.

[d. 1. p. pent.]. *Hoc mandatum habemus a Deo* (1 Joh. 4, 21) — Nuntius, qui ab alio mittitur, si sit idoneus, debet congruere domino... talis accipiet coronam vitae.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 58 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 128vb.

[d. 1. p. pent.]. *Recordare, quia recepisti bcna* (Luc. 16, 25) — [Si] persona non potens [potest] beneficium retribuere sive recompensare, saltem debet recorsari... Eccli. 6, 29 in novissimis invenies requiem.
[Collatio] — Secundo subiungitur ratio impotentiae attentionis : quia recepisti. Per recipiens depositum tenemur ipsum fideliter custodire... Ps. 64, 5 replebimur in bonis domus tuae.
Paris Nat. lat. 18181 f. 138ra ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[de corp. Christi]. Vide : in cena Domini !

[d. 2. p. pent.] *Translati sumus de morte ad vitam* (1 Joh. 3, 14) — Secundum Dionysium ecclesia militans ordinata est et exemplata ab ecclesia triumphante... Is. 40, 31 current... et non deficient.
[Collatio] — Secundo dilectio Dei tamen adducit ad statum valoris et gratiae : translati sumus. Persona habens opera sancta, perfecta, virtuosa... Joh. 4, 14 fons aquae salientis in vitam aeternam.
Paris Nat. lat. 18181 f. 141rb ; *Avignon 304* f. 102va ; *Vat. lat. 1250* ; *Toulouse 337* ; Ed. Paris 1530.
— Felix, quem faciunt aliena pericula cautum, sed sine dubio felicior, quem aliena commoda excitant ad profectum... sed semper ad eandem rem praeparant, feliciter transeunt.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 8vb ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 131ra.
— Haec est differentia inter arbores silvestres et domesticas, quia arbor silvestris sicut est quercus numquam communiter transplantatur... Caro mea... hic per gratiam et in futuro per gloriam.
Escorial d. III. 17 f. 61vb.

[d. 2. p. pent.]. (cf. in cena) *Homo quidam fecit cenam magnam* (Luc. 14, 16) — Beatus Augustinus loquens de Christo in quadam homelia... deductionem potes sumere de sermone omnium sanctorum.
Paris Nat. lat. 3553 f. 7v ; *14799* f. 212va ; *14966* P. II f. 71 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 132rb ; *Vat. lat. 1261* f. 207ra.

[d. 2. p. pent.]. *Parata sunt omnia* (Luc. 14, 17) — In festo in curia bene ordinata vocantur convivae quando... Hebr. 11, 33 sancti per fidem vicerunt regna.
— Secundo defectus in convivio humano est, quia apponuntur pauciora... usque ad sempiternum.
Vat. lat. 1250 P. I f. 190v.

— Glossa Exod. 19 dicit sic : Per — ? — ad Dominum movemur, sed non promovemur, nisi misericordia eius nos praeveniat ac consequatur... omnia parate, venite ad nuptias.

Escorial d. III. 17 f. 44ra.

d. 3. p.pent.]. *Humiliamini sub potenti manu* (1 Petr. 5, 6) — Nota, quod in omni bona consequentia, si antecedens est verum, etiam consequens... Eccli. 51, 35 modicum laboravi et inveni mihi multam requiem.

Paris Nat. lat. 18181 f. 144^{rb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Carissimi vos scitis... humiliatus fuerit in gloria.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 134^{vb}.

— Ob timorem consequitur : Qui se humiliat, exaltabitur (Luc. 14, 11)... Job 22, 29 Qui enim humiliatus fuerit, erit in gloria.

Vat. lat. 1261 f. 252^{v}.

[d. 3. p. pent.]. *Hic peccatores recipit* (Luc. 15, 2) — In mundo praesenti multi sunt hospites divitum, qui eos recipiunt propter lucrum... ut mereamur recipi in aeternam gloriam.

— Folie fet, qui remedie ne quiert, ou ne le puet trouver. Infirmus quaerit medicum, peregrinus hospitium... quia faciet vobiscum misericordiam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 101^{rb}.

[d. 4. p. pent.]. *Creatura liberabitur* (Rom. 8, 21) — Sapiens medicus volens curare infirmum ostendit ei periculum infirmitatis... idest confidentiam.

Paris Nat. lat. 18181 f. ? ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. I f. 164^{r} ; Ed. Paris 1530.

— Beatus Gregorius super id Deut. 24, 6 Non accipies loco pignoris... similis erit Deo in filiis Dei.

Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 138ra.

[d. 4. p. pent.]. *Estote misericordes* (Luc. 6, 36) — Secundum naturam pater libentius docet et informat filium in arte sua propria... via est pauper, per quam venitur ad Patrem.

Paris Nat. lat. 18181 f. 145^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 247^{v} ; Ed. Paris 1530.

[d. 5. p. pent.]. *Vocati estis, ut benedictionem hereditatis possideatis* (1 Petr. 3, 9) — Aliter est de filiis naturalibus, qui sunt heredes, et de servis, qui non sunt heredes... Col. 3, 24 accipietis a Deo retributionem hereditatis.

Escorial d. III. 17 f. 55^{rb}.

[d. 5. p. pent.]. *Si quid patimini propter justitiam* (1 Petr. 3, 14) — Eunti per viam dubiam et periculosam duo sunt necessaria... ut non sitis de illis, quibus dicitur : Non intrabitis...

Vat. lat. 1261 f. 244^{v}.

— Vulgariter dicitur : que il convient souffrir, qui veut a honeur venir. Miles qui torneamenta frequentat, ad assequendum honorem, multa habet sustinere... Matth. 5, 10 Beati, qui persecutionem patiuntur...

Paris Nat. lat. 14964 f. 99va.

[d. 5. p. pent.]. *Christum sanctificate* (1 Petr. 3, 15) — Loca deputata divino cultui et sanctificationi debent habere specialem consecrationem... Is. 32, 18 et in requie opulenta.

[Collatio] — Secundo tangitur habitationis praeparatio sufficientia ad retinendum : sanctificate. Non sufficit hospitem bonum et dilectum... datur consolatio gratiae sufficienter, deinde consolatio gloriae abundanter.

Paris Nat. lat. 18181 f. 149ra ; *Avignon 304* f. 241^{vb} ; *Vat. lat. 1250* ; *1261* f. 209^{v} ; Ed. Paris 1530.

— 2 Macc. 6 dicitur, quod non propter locum gentem, sed propter gentem Dominus eligit loca... abundat consolatio nostra 2 Cor. 1, 5.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 59^{rb}.

[d. 5. p. pent.]. *De navicula docebat turbas* (Luc. 5, 3) — In via, quae non est multum trita (certa) nec frequentata, necessarium est habere ductorem... Prov. 28, 23 Qui corripit hominem, inveniet gratiam in praesenti et gloriam in futuro. [Collatio] — Secundo tangitur status conveniens, quo nostra conscientia informatur : de navicula. Iste enim, qui habet docere et regere... Joh. 8, 12 sed habebit lumen vitae.

Paris Nat. lat. 18181 f. 152^{vb} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 5. p. pent.]. *Per totam noctem* (Luc. 5, 5) — Sicut dicitur in Eccle. 8, 6 : Omni negotio tempus est... quoad honores incedunt in...

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 141ra.

— Sicut dicit Eccle. Tempus operandi tempus minus optimum ad operandum... Augustinus : Hic ure.. ut in aeternum parcas.

Vat. lat. 1261 f. 258^{v}.

[d. 5. p. pent.]. *Relictis omnibus* (Luc. 5, 11) — Quando duo exercitus debent aggredi et pugnari ad invicem, ad magnam securitatem est... pervenire cum eo ad terminum caelestis patriae mereamur.

Escorial d. III. 17 f. 122^{rb}.

[d. 6. p. pent.]. *Ultra non serviamus peccato* (Rom. 6, 6) Tullius : Providentia est praesens notitia futurorum perscrutans... ubi veritatis... aperitur.

Escorial d. III. 17 f. 11^{vb}.

[d. 6. p. pent.]. *Nisi abundaverit justitia vestra* (Matth. 5, 20) — Sicut dicit beatus Gregorius : Hoc solum bene agitur, ut vita hominum corrigatur... ipse intrabit in regnum caelorum.

Paris Nat. lat. 14799 f. 211va ; *14963* f. 67 ; *14966* P. II f. 60 ; *18181* f. 155^{vb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 143^{vb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Vulgariter dicitur, que tant comme l'en prie le vilain... Unde oportet rusticum... non intrabitis in regnum caelorum.

Paris Nat. lat. 14799 f. 212^{rb} ; *14966* P. II f. 61 ; *16508* f. 83 ; *Clm 14761* f. 84^{v} (Petrus de S. Benedicto !).

[d. 7. p. pent.]. *Exhibete membra vestra* (Rom. 6, 19) — In justa mercatione volens esse socius lucri oportet se exhibere socium servitii et laboris in lucri acquisitione... ad promissa caelestia et divina praemia pervenire.

Paris Nat. lat. 18181 f. 156^{vb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Sicut dicit Seneca : Longum iter est per verbum ostendere... non poterit justificari.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 9^{rb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 146^{rb} ; *Vat. lat. 1261* f. 255^{r}.

[d. 8. p. pent.]. *Quicumque spiritu Dei aguntur* (Rom. 8, 14) — Communiter dicitur : Bona vita ducit ad bonam mortem et pari ratione bona via ad bonum portum... Rom. 8, 17 Si filii et heredes...

Paris Nat. lat. 14799 f. 241^{vb} ; *14963* n. 69 ; *18181* f. 158^{vb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 8. p. pent.]. *Omnis arbor, quae non facit* (Matth. 7, 19) — Quando hortolanus visitat hortum suum, si invenit aliquam arborem infructuosam... Matth. 25, 34 Venite benedicti...

Avignon 304 f. 175^{r}.

[d. 9. p. pent.]. *Qui se existimat stare* (1 Cor. 10, 12) — Beatus Augustinus dicit in libris de verbis Domini : Sic multos impedit a firmitate praesumptio firmitatis... erit in gloria.
[Collatio] — Tertio monet nos esse vigiles... Num. 22, 31 aperuit oculos eius.
Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 149ra.

[d. 9. p. pent.]. *Redde rationem* (Luc. 16, 2) — Haec est differentia inter dominum principalem et dispensatorem, quia verus dominus non tenetur reddere compotum... ut placeam coram Deo in lumine viventium.
[Collatio] — Secundo debemus esse multum cauti propter subtilitatem robustae (?) discussionis... melius quiescit et citius recipit sanitatem.
Paris Nat. lat. 18181 f. 160^{vb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.
— Secundum Gregorium jacula provisa minus ferunt... Matth. 25, 21.23 intra in gaudium Domini tui.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 15ra ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 152^{rb}.

[d. 9. p. pent.]. *Scripta sunt haec ad correctionem nostram* (1 Cor. 10, 11) — Gregorius dicit, quod plus movent exempla quam verba. Ratio est secundum doctores in parte superiori animae sunt duae potentiae... quia per ipsam speramus aeternam beatitudinem.
Paris Nat. lat. 18181 f. 163va ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250.*

[d. 10. p. pent. — in visitat.]. *Videns civitatem flevit* (Luc. 19, 41) — Princeps habens civitatem diligenti studio aedificatam et fundatam magnis sumptibus... super capita eorum gaudium et laetitiam optimam.
[Collatio] — Secundo in visitatore requiritur mansuetudo agnita compassionis dulcedine... Matth. 13, 43 fulgebunt justi sicut sol in regno Patris.
Paris Nat. lat. 18181 f. 164va ; *Avignon 304* f. 153ra ; *Vat. lat. 1250* P. I f. 181^{r} ; *1260* f. 143 ; Ed. Paris 1530.
— Persona, quae habet arduas causas et periculosas coram aliquo judice cogitare, multum expedit cognoscere condiciones illius judicis... et tandem perveniamus ad honorem gloriae.
[Collatio] — Personae, quam oportet transire velit, nolit per manum alterius, ita quod ex toto oportet... et per consequens velit nos ad paradisi gaudia nos transferre.
Escorial d. III. 17 f. 126^{vb}.

[d. 11. p. pent.]. *Gratia Dei sum id* (1 Cor. 15, 10) — Secundum apostolum Gal. 6, 3 Si quis existimat se aliquid esse... Eph. 3, 7 secundum donum gratiae Dei, quae data est mihi.
[Collatio] — Efficacia gratiae in tribus ostenditur... juvat operantes ad perseverandum.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 56ra ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 155^{vb}.

[d. 11. p. pent.]. *Deus propitius esto* (Luc. 18, 13) — In omnibus secundior via eligenda est. Citatus coram aliquo judice... reservat carni et propter — ? — petit.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. ?

[d. 11. p. pent.]. *Descendit hic justificatus* (Luc. 18, 14) — Sacra scriptura comparat istum mundum campo, justum grano et impium paleae... post hanc vitam ascendit ad gloriam.
Paris Nat. lat. 3552 f. 30^{vb}.

[in f. S. Dnci]. — In evangelio Dominus recitat tres comparationes. Primo com-

parat regnum caelorum... gloriam dedit sanctitatis amictum (Eccli. 50, 12). Rogabimus Dominum...

Vat. lat. 1259 f. 115r.

[d. 11. p. pent.]. [Prothema] *Humilia valde spiritum tuum* (Eccli. 7, 19) — Ramus non fructificat, quando ramus inseritur...

Vat. lat. 1260 f. 21.

[d. 11. p. pent.]. *Qui se humiliat* (Luc. 18, 14) — Quanto arbor profundius radicatur in terra, firmius stat contra ventum... in paradiso per gloriam aeternae beatitudinis fructum suavissimum degustantes.

Paris Nat. lat. 14799 f. 240va ; *18181* f. 167va ; *Avignon 304* f. 25vb ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 12. p. pent.]. *Idoneos nos fecit ministros* (2 Cor. 3, 6) — Sicut Seneca (?) exterior malus ornatus male compositae mentis est necessarius...

Escorial d. III. 17 f. 16vb.

[d. 12. p. pent.]. *Abundat ministerium justitiae* (2 Cor. 3, 9) — Augustinus : Omnia inania facilia et prope nulla facit amor. Ex quo apparet... abundemus sine defectu, epulemur sine studio.

Paris Nat. lat. 18181 f. 169rb ; *Avignon 304* f. 247va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 12. p. pent.]. *Bene omnia fecit* (Marc. 7, 37) — Sicut dicit Gregorius : Miracula Domini et Salvatoris nostri sic intelligenda sunt, ut in veritate credantur... Ps. 127, 2 et bene erit tibi.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 10vb (in f. S. Ludovici) ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 157vb.

[d. 13. p. pent.]. *Facta est lex* (Gal. 3, 19) — Lex solet et debet fieri propter correctionem defectuum... qui tenent eam ad vitam, sunt beati.

Paris Nat. lat. 15962 f. 50rb ; *Avignon 304* f. 262r.

[d. 13. p. pent.]. *Diliges Dominum Deum tuum* (Luc. 10, 27) — Euntes ad festum vel nuptias viam pulchriorem et insidiorem eligunt... Col. 3, 4 Cum autem Christus apparuerit vita vestra.

[Collatio] — Secundo diligendus est Deus, quia mentes allicit delectabili bonitate... Matth. 5, 8 Beati mundo corde...

Paris Nat. lat. 18181 f. 170va ; *Avignon 304* f. 90va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 13. p. pent.]. *Hoc fac et vives* (Luc. 10, 28) — Secundum (?) legem Moysi ante reus mortis transferebatur de civitate forefacti ad civitatem refugii... quia numquam excidit nec in — ? — nec in patria.

[Collatio] — Persona ecclesiastica, quae propter sententiam excommunicationis diu cessavit a divinis, assecuto beneficio absolutionis solet divina ferventer celebrare... et vives idest assecutione vitae aeternae.

Escorial d. III. 17 f. 29ra.

[d. 14. p. pent.]. *Qui Christi sunt* (Gal. 5, 24) — Inter omnes peregrinationes... finem vero vitam aeternam.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 160rb.

[d. 14. p. pent.]. *Jesu, praeceptor, miserere nostri* (Luc. 17, 13) — Augustinus libr. de miseria... dicit sic : Miseria est copia tribulationis et inopia consolationis... quia Deus humiles salvat salutis.

Escorial d. III. 17 f. 26vb.

[d. 14. p. pent.]. *Surge et vade* (Luc. 17, 19) — Quando aliquis peregrinus habet facere longam viam... Luc. 15, 18 Surgam et ibo ad patrem meum.

Avignon 304 f. 193[r].

[d. 15. p. pent.]. *Bonum facientes non deficiamus* (Gal. 6, 9) — Sicut dicit beatus Bernardus : In via Dei non progredi regredi est... remunerationem, quae ducit ad vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 18181 f. 176[rb] ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 162[va] ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 15. p. pent.]. *Primum quaerite* (Matth. 6, 33) — Quae a Deo sunt, ordinata sunt Rom. 13, 1 et ideo, qui recedit a debito ordine... et maiori abstinentia, ut habes in sermone : Nisi abundaverit...

Paris Nat. lat. 14799 f. 192[ra] ; *14966* P. II f. 26[ra] ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 164[ra]. — Secundum jura humana tam civilia quam canonica, quando est unum nobile castrum comitatis aut regnum... Matth. 22, 37 Diliges Dominum Deum tuum... est maximum et primum mandatum.

Escorial d. III. 17 f. 146[ra].

[d. 16. p. pent.]. *Ibant cum illo discipuli* (Luc. 7, 11) — Magistrum utilem et famosum sequuntur boni discipuli non solum in scola sed etiam in vita... 4 Reg. 5, 11 Dixit Naaman de Elisaeo : Putabam, quod egrederetur ad me.

[Collatio] — Secundo confert ad spiritualem profectum associata doctoris conversatio : cum illo. Differentia est inter scientiam speculabilium et operabilium... Is. 51, 11 gaudium et laetitiam obtinebunt.

Paris Nat. lat. 18181 f. 178[va] ; *Avignon 304* f. 156[r] ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250.*

[d. 16. p. pent.] *Adolescens, tibi dico* (Luc. 7, 14) — Vulgariter dicitur : Qui bene est, non moveat se, et a contrario : qui male est, moveat se. Figura Luc. 15 de adolescente, qui consumpserat substantiam suam vivendo luxuriose... Eph. 5, 14 Surge ergo, qui dormis.

Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *18181* f. 177[rb] ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 168[rb] ; *Avignon 304* f. 9[va] ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— intra ut in sermone : Quis auditor est verbi (Jac. 1, 23)... Ps. 83, 8 Deus deorum in Sion.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 167[ra].

[d. 17. p. pent.]. *Digne ambuletis* (Eph. 4, 1) — Gregorius 1. Moral. dicit : Incassum bonum agitur, si ante vitae terminum deseratur, quia frustra velociter currit, qui priusquam ad metas venerit, deficit... et ad ipsum acceditur hic per gratiam et in futuro per gloriam.

[Collatio] — Differentia est inter motum naturalem et motum violentum, quia in motu naturali, quando intercidit impedimentum... ut tandem permaneat cum ipso in gloria.

Escorial d. III. 17 f. 106[ra].

[d. 17. p. pent.]. *Solliciti servare unitatem spiritus* (Eph. 4, 3) — Persona, cui incumbit interesse bello mortali, debet providere diligenter et sollicite coniungere se... anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur, 1 Thess. 5, 23.

Paris Nat. lat. 14799 f. 239 ; *14963* n. 79 ; *18181* f. 180[vb] ; *Avignon 304* f. 11[ra] ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Hieronymus dicit et loquitur Eccli. 21 Educor — ? — discordia maxime dabunt... Ps. 142, 10 spiritus tuus bonus deducet me... idest recte ad vitam aeternam.

Escorial d. III. 17 f. 18^{rb}.

[d. 17. p. pent.]. *Cum vocatus fueris* (Luc. 14, 10) — Lapis fortior in fundamento convenientius ponitur... sic crescit vita, quia gratia Dei vita aeterna.
Avignon 304 f. 269^{r}.

[d. 17. p. pent.]. *Recumbe in novissimo loco* (Luc. 14, 10) — Secundum quod dicit B(ernardus ?) sup. Matth. Naturaliter est, quod ita gratum faciat hominem... idest videns peccata.
Escorial d. III. 17 f. 74ra.

[d. 17. p. pent.]. *Amice ascende superius* (Luc. 14, 10) — Sicut dicit Isidorus in libro de summo bono : Summum bonum Deus est... dulcissima fruitione.
Avignon 601 f. 42^{v}.

[d. 18. p. pent.]. *Diliges Dominum Deum tuum* (Matth. 22, 37) — Quando aliqua duo debent conjungi, quae invicem sunt distantia et diversa... 2 Paral. 9, 7 Beati viri tui, qui stant coram te semper.
[Collatio] — Secundo tangitur stabilitas sive sinceritas soli dispositi, quia non patitur sui actus divisionem (?) interruptionem... Matth. 4, 10 Dominum Deum tuum adorabis...
Paris Nat. lat. 18181 f. 182^{rb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 19. p. pent.]. *Deponentes mendacium* (Eph. 4, 25) — Frequenter cognoscitur de homine per loquelam, unde sit... Eph. 4, 25 loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 16^{rb} ; *18181* f. 185^{vb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 169^{rb} ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 19. p. pent.]. *Venit in civitatem suam* (Matth. 9, 1) — Bonus dominus et fidelis venit ad liberandum civitatem suam impugnatam ab hostibus... Joh. 8, 12 sed habebit lumen vitae.
Paris Nat. lat. 18181 f. 187^{rb} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 19. p. pent.]. *Fili, dimittuntur tibi peccata* (Matth. 9, 5) — Seneca : Gloria est in principe citra ponere quam liceat... est propitiatio pro peccatis meis.
Escorial d. III. 17 f. 50ra.

[d. 20. p. pent.]. *Implemini Spiritu Sancto* (Eph. 5, 18) — Nullus debet ire ad nuptias vacuis manibus. In evangelio fit mentio de nuptiis spiritualibus... repletus Spiritu Sancto.
Paris Nat. lat. 14966 P. II.

[d. 20. p. pent.]. *Parata sunt omnia* (Matth. 22, 4) — vide d. 2. p. pent.

[d. 20. p. pent.]. *Ligatis manibus* (Matth. 22, 13) — Quando aliquis commisit aliquod scelus vel aliquod furtum, quod ita maius quod non potest pallia... ibi erit fletus et stridor dentium. Ab illa poena nos liberet...
Escorial d. III. 17 f. 47^{rb}.

[d. 20. p. pent.]. *Multi sunt vocati* (Matth. 22, 14) — Beatus Hieronymus dicit, quod timor est custos virtutum, securitas ad lapsum... et justificavit hic per gratiam, in futuro per gloriam.
Paris Nat. lat. 18181 f. 188^{vb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 173va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 21. p. pent.]. *Induite vos armaturam Dei* (Eph. 6, 11) — Solet dici, munitus

non est confusus... Matth. 25, 10 paratae intraverunt cum eo ad nuptias... statim in principio temporis resistendo firmiter et discrete.

Paris Nat. lat. 18181 f. 190ra ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

— Job 7, 1 dicitur, quod militia est vita hominis... in illo sermone : Estote prudentes.

Paris Nat. nouv. acq. lat. 1475 f. 174va.

— De similibus simile est judicium. Scriptura assimilat hominem arbori... quod erat melius et grossius matutino. Istam elevationem...

Avignon 304 f. 29^{v} ; *Vat. lat. 1260* f. 24^{v}.

— Pugili inexperto ingressuro duellum ad hoc quod triumphum obtineat de suo adversario opus est pugil industrius... et esse mites et mansueti.

Escorial d. III. 17 f. 60^{rb}.

[d. 22. p. pent.]. *Caritas vestra magis... abundet* (Phil. 1. 9) — Vulgariter dicitur : Qui est garniz, n'est honiz. Unde in hospitio magni domini... 1 Thess. 4, 3 haec est voluntas Dei sanctificatio vestra.

Paris Nat. lat. 18181 f. 191va ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 22. p. pent.]. *Oportuit et te misereri* (Matth. 18, 33) — Aliqua sunt, quae in quocumque inveniantur... tertio tangitur ingens societas conservi tui.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 28ra ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 175^{rb}.

— Dicit Leo papa, quod tanta est virtus, ut sine illa... Ps. 83, 12 misericordiam et veritatem diligit Deus, gratiam et gloriam dabit.

Escorial d. III. 17 f. 59va.

[d. 22. p. pent.]. *Vocavit illum dominus suus* (Matth. 18, 32) — Vulgariter dicitur, quod promissio divitis hominis valet solum. Ratio potest esse... Lev. 6, 12 Ignis in altari meo semper ardebit.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f.5 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 176ra.

[d. 22. p. pent.]. *Redde, quod debes* (Matth. 18, 28) — Vos scitis, quod per sensibilia instruimur de spiritualibus et per visibilia de invisibilibus... Matth. 22, 21 et quae sunt Dei Deo.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 55^{rb} ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 176va.

[d. 23. p. pent.]. *Reformabit corpus humilitatis nostrae* (Phil. 3, 21) — Vas dissipatum solet melius reformari per artificem, qui vas primo formavit... ad honorem et decorem regni caelestis.

[Collatio] — Secundo in reformatione spirituali concurrit terminatio amoris intensi... prius cape humilitatem Christi.

Paris Nat. lat. 18181 f. 193ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1270* ; Ed. Paris 1530.

[d. 23. p. pent.]. *Observate eos, qui ita ambulant* (Phil. 3, 17) — Sicut dicit beatus Gregorius : Nemo repente fit summus... 1 Petr. 5, 4 immarcescibilem gloriae coronam.

Paris Nat. lat. 14799 f. 184^{vb} ; *14966* P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 178^{vb}.

[d. 23. p. pent.]. *Sic state in Domino* (Phil. 4, 1) — Vulgariter dicitur : Qui bene stat, non debet se movere. Hoc congrue dictum... Eph. 5, 2 ambulate in dilectione.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 55^{vb}.

[d. 23. p. pent.]. *Cuius est imago* (Matth. 22, 20) — Nota : Len va bien loing par demander. Petendo viam itur longe. Unde videmus, quod isti cursores... per asperam poenitentiam. Rogabimus Dominum...

Vat. lat. 1250 P. I f. 212^{r} ; *Clm 13585* ; Ed. Paris 1530.

[d. 23. p. pent.]. *Viam Dei in veritate doces* (Matth. 22, 16) — Ecce dictum est, quod non potest esse in foro falsum est... quaere proprias concordantias.
Paris Nat. lat. 14799 f. 150ra ; *14966* P. II f. 5 ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 181^{vb}.

[d. 24. p. pent.]. *Impleamini agnitione voluntatis Dei* (Col. 1, 9) — Domus, quam magnus princeps debet inhabitare, oportet quod muniatur et impleatur necessariis tempore oportuno... qui operatur istud, honorificatur in praesenti per gratiam, in futuro per gloriam.
[Collatio] — Secundo ad bene serviendum Christo requiritur affectuosae dilectionis sinceritas... quia remunerat solide et generose, ideo gratia Dei vita aeterna (Rom. 6, 23).
Paris Nat. lat. 18181 f. 196^{rb} ; *Bruges 304* f. 190 ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* ; Ed. Paris 1530.

[d. 24. p. pent.]. *Ambuletis digne Deo* (Col. 1, 10) — Illud, in quo potissime consistit valor cuiusque operis est debitus modus. Sicut enim sine sale cibus caret sapore... faciem mulieris bandientis.
Paris Nat. lat. 14966 P. II ; *nouv. acq. lat. 1475* f. 183va.

[d. 24. p. pent.]. *Unusquisque modicum accipiat* (Joh. 6, 7) — Beata virgo assimilatur viti in scriptura : Ego quasi vitis (Eccli. 24, 23), quia vitis convertit aquam in vinum... et postea vitam aeternam.
Paris Nat. lat. 18181 f. 199^{rb}.

[d. 25. p. pent.]. *Israel habitabit confidenter* (Jer. 23, 6) — Augustinus de civitate Dei dicit sic : Quale bonum est bonum pacis... Deut. 33, 29 gladius gloriae tuae Deus tuus.
Escorial d. III. 17 f. 114ra.

[?] *Crescatis in salutem* (1 Petr. 2, 2) — Inter cetera, quae magis rem nutriunt et crescere faciunt, est cibus dulcis... Eph. 3, 17 in caritate radicati.
Escorial d. III. 17 f. 143^{rb}.

[?] *Apparuit Dominus Moysi in flamma ignis* (Exod. 3, 2) — Impressio ignita inflammata non potest naturaliter apparere in aëre, nisi prius aliquo vapore... Ps. 93, 12 Beatus homo, quem tu erudieris...
Escorial d. III. 17 f. 150^{vb}.

[?] *Dedit Dominus voces* (1 Reg. 12, 18) — Quando dominus hunc servum, cui durante servitio daret abundanter victum et vestitum... a turbine et pluvia.
Escorial d. III. 17 f. 153^{rb}.

[?] *In tempore iracundiae factus est reconciliatio* (Eccli. 44, 17) — Est recursus ad amicum, unde qui totum perdit, qui in perditione rerum suarum affligatur non tamen totum perdit...
Escorial d. III. 17 f. 154^{vb}.

[?] *Panem nostrum cotidianum* (Luc. 11, 3) — ? — in se considerata summe difficilia exibunt... panis communior in nutriendo.
Avignon 601 f. 40^{r}.

Sermones de sanctis.

[Andr.]. *Christo confixus sum* (Gal. 2, 19) — In negotio periculoso et dubio sequendum est consilium prudentis... Phil. 3, 8 ut Christum lucrifaciam, quod possim attingere ad vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 13374 f. 124ra ; *15962* f. 79rb ; *18181* f. 200bisra ; *Avignon 304* f. 80v, 220 ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 1r.

— Navis in mari duobus indiget, scil. pondere determinato et anchora... Joh. 8, 12 qui sequitur me, non ambulat in tenebris.

Paris Nat. lat. 14964 f. 147rb ; *Avignon 304* f. 165r.

— In omni loco et negotio periculoso bonum est...

Paris Nat. lat. 14799 f. 221va.

[Andr.]. *Proposito sibi gaudio* (Hebr. 12, 2) — In dubio eligenda est pars = vide in d. palm.

— Videmus manifeste, quod quantumcumque aliqua res sit ad sustinendum difficilis et laboriosa, si tamen est bona et compendiosa... Marc. 8, 35 qui autem perdiderit animam suam propter me, salvam faciet eam. Quam salvationem...

Paris Nat. lat. 3552 f. 61vb.

— Apud multos est verbum conscientiae : sustinere oportet, unde sustinere in adversis... et ideo factus est fons aquae salientis in vitam aeternam (Joh. 4, 14).

Vat. lat. 1259 f. 3.

[Andr.]. *Regi similia passus est* (Sap. 18, 11) — Secundum apostolum ad 2 Tim. 3, 12 Omnes, qui pie volunt vivere, persecutionem patiuntur. Ratio potest esse, quia sic oportuit Christum pati et ita intrare in gloriam suam (Luc. 24, 26)... et finaliter sublimatus in gloria.

Escorial d. III. 17 f. 73ra.

[Nicol.]. *Crevit puer* (4 Reg. 4, 18) — Differentia est inter filios rusticorum et nobilium, quia filius cadens inter vulneratos... Samuel proficiebat et crescebat tam Deo quam hominibus.

Avignon 304 f. 221r.

[Nicol.]. *Puer coepit quaerere Dominum* (2 Paral. 34, 3) — Secundum philosophum 2. Phys. et 6. Ethic. finis eundem gradum tenet... ad Deum, qui est vita animae hic per gratiam, in futuro per gloriam.

Vat. lat. 1259 f. 7v.

[Nicol.]. *Erunt signa* (Luc. 21, 25) — In hemisphaerio secundum philosophos sol secundum lineam rectam splendorem suum emittens super terram maiorem habet efficaciam... ut tandem pervenire possimus ad divinam fruitionem.

Paris Nat. lat. 13374 f. 125rb ; *18181* f. 201rb ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250*.

[Nicol.]. *Elegit eum ex omni carne* (Eccli. 45, 4) — Beatus Bernardus dicit : Si maledictus est, qui facit partem suam deteriorem... Gal. 6, 8 qui autem seminat in spiritu, metet in vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 149rb ; *Avignon 304* f. 166r.

[Luciae]. *Sicut lilium inter spinas* (Cant. 2, 2) — Salomon dicit, quod similitudo est causa dilectionis. Omne animal diligit sibi simile, Eccli. 13, 19... oculi tui columbarum, Cant. 1, 15.

Paris Nat. lat. 13374 f. 127va ; *15962* f. 97ra ; *18181* f. 203rb ; *Avignon 304* f. 147v ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 5r ; *1259* f. 255r ; *1260* f. 138v.

[Luciae]. *Dedi te in lucem gentibus* (Is. 49, 6) — Communis consuetudo est in mundo, quod sacrosancta et veneranda... et nos similiter invocemus, ut meritis istius nos valeat adiuvari...

Vat. lat. 1259 f. 11v.

[Luciae]. *Surge, propera, amica mea* (Cant. 2, 10) — Dicit beatus Ambrosius in Hexameron... Prov. 10, 22 Benedictio autem Dei divites facit.
Vat. lat. 1259 f. 15r.

[Luciae ?]. *Vidit Deus lucem* (Gen. 1, 4) — Pro nihilo lux caeco oritur. Ratio est, quia illud est inane, quod finem suum non assequitur... ideo ad Deum et cum Deo est in gloria caelesti.
Avignon 304 f. 268r.
— Hugo de Sancto Victore de anima : Mens dicitur, quod spiritualis naturae... 2 Cor. 3, 18 in eandem imaginem transformemur.
Vat. lat. 1261 f. 164r.

[in concept. immac. B. M. V.]. *Ipsa est mulier, quam praeparavit Dominus* (Gen. 24, 44) — Hereditas amissa propter forefactum parentum quandoque redita ad posteros per matrimonium... Joh. 3, 16 Sic enim (Deus) dilexit mundum...
Paris Nat. lat. 13374 f. 126vb ; *15962* f. 64vb ; *18181* f. 202vb ; *Avignon 304* f. 221v ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.
— Vos videtis, quod homines exhereditati ad hereditatem possunt redire... istius solutio participes nos faciat...
Paris Nat. lat. 14799 f. 224rb.

[in concept. immac. B. M. V.]. *Statim sanctificata est* (2 Reg. 11, 4) — Qui tetigerit picem, inquinabitur ab eo, Eccli. 13, 1. Ut glossa interlinearis : Difficile est in igne esse et non uri... Ps. 104, 4 Quaerite faciem eius...
Paris Nat. lat. 14964 f. 186va ; *Avignon 304* f. 166v.

[Thom. ap.]. *Oculus meus videt te* (Job 42, 5) — Duo sunt signa senectutis et vicinae mortis, scil. oculi caligatio et cordis incurvatio... Ps. 117, 14 Factus est mihi in salutem...
Paris Nat. lat. 14964 f. 188rb ; *Avignon 304* f. 168r.

[Thom. ap.]. *Ecce cognovi* (Ps. 55, 10) — Philosophus dicit, quod experientia facit artem... Matth. 25, 6 exite obviam ei in paradiso.
Paris Nat. lat. 14799 f. 224va ; *15962* f. 83 ; *Avignon 304* f. 222r.

[Thom. ap.]. *Judicia tua abyssus multa* (Ps. 35, 7) — Secundum philosophum in Ethicis : Certitudo cognitionis vel scientiae sumenda est secundum modum scibilis materiae... velut in abysso multa per praemii adeptionem.
Paris Nat. lat. 13374 f. 129rb ; *18181* f. 205rb ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Steph.]. *Stephanus plenus gratia* (Act. 6, 8) — Secundum Aristotelem (?) omnium natura constantium certa est magnitudo... Act. 7, 55 Video caelos apertos...
Paris Nat. lat. 3552 f. 7rb.

[Steph.]. *Video caelos apertos* (Act. 7, 55) — Laborantes extra patriam et acquirentes aliquid, puta scientiam... quoniam ad primum ipsi gloria et imperium.
Vat. lat. 1259 f. 17v.
— Sicut innuit sapientia in Eccle. 3, 1 Omnia tempus habent. Unde consuetum est... et solum ad gloriam Dei anhelavit, quam nobis concedat...
Vat. lat. 1259 f. 21r.

[Steph.]. *Vidit gloriam Dei* (Act. 5, 55) — Deus posuit virtutem suam in herbis, verbis et lapidibus... et perduxit eum in Jerusalem in regnum.
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 34vb.

[Steph.]. *Domine Jesu, suscipe* (Act. 7, 58) — Augustinus in quodam sermone

dicit sic : Minus est, quod velis habere malum... qui in misericordia te redemit, huius favoris (?) participes nos efficiat...

Escorial d. III. 17 f. 83^{rb}.

[**Steph.**]. *Obdormivit in Domino* (Act. 7, 59) — Dicitur communiter, quod bona vita ducit ad bonum finem, econtra mala ad malum... primus intravit regnum Dei, pro quo viriliter et constanter certavit.

Paris Nat. lat. 13374 f. 130ra ; *15962* f. 88^{rb} ; *18181* f. 206ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[**Steph.**]. *Vestigia eius secutus est pes meus* (Job 23, 11) — Dicitur Deut. 13, 4 Dominum Deum vestrum sequimini. Similiter Eccli. 23, 38 Magna est gloria sequi...

Paris Nat. lat. 17516 f. 99.

[**Joh. ap.**]. *Veni, dilecte mi* (Cant. 7, 11) — Ubi consuetudo est nobilium et potentum, quod tempore istarum festivitatum non sunt contenti de his, qui sunt in eorum domo... donec introducam te in domum matris meae, Cant. 3, 4.

Paris Nat. lat. 3552 f. 9ra.

[**Joh. ap.**]. *Dilectus meus candidus* (Cant. 5, 10) — Secundum beatum Gregorium Pastor. 2. cap. 8. oportet, ut doctores boni placere hominibus appetant... utriusque revolutus. Ad hanc pacem et concordiam...

Paris Nat. lat. 3552 f. 57ra.

[**Joh. ap.**]. *Elevabitur aquila* (Job 39, 27) — Dicit beatus Paulus (1 Cor. 13, 12) : Videmus nunc per speculum... Unde vult dicere, quod in praesenti vita non possumus apprehendere spiritualem veritatem de Deo et de praemio sanctorum... venatus est tandem in caelo illam praedam dulcissimam, scil. Trinitatem benedictam.

Paris Nat. lat. 3552 f. 10^{vb}.

[**Joh. ap.**]. *Puer Israel et dilexi eum* (Os. 11, 1) — Eccli. 13, 19 dicitur : Omne animal diligit sibi simile. Quod verum est inter animalia terrestria... Joh. 21, 20 Petrus vidit discipulum illum, quem...

Avignon 304 f. 54^{v} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1260* f. 48.

— Naturaliter quodlibet diligit sibi simile. Ratio est, quia secundum Dionysium amor est vis proveniens... quia vidit Dominum facie ad faciem. Ad quam visionem...

Paris Nat. lat. 13374 f. 131va ; *14966* P. I f. 46ra ; *15962* f. 78va ; *18181* f. 207va ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[**Joh. ap.**] *Protegetur sub tegmine illius* (Eccli. 14, 27) — Comestor dicit, quod ligna Setim sunt imputribilia... Ps. 62, 8 in velamento alarum tuarum.

Paris Nat. lat. 14799 f. 228ra ; *14973* f. 174^{v}.

— Erat imputribile...

Avignon 304 f. 230^{r}.

[**Innoc.**]. *Innocentes et recti* (Ps. 24, 21) — Innocentia subditorum et rectitudo ad regem idest dominum suum numquam ita bene comprobatur... Ideo dicitur 1 Cor. 6, 17 Qui adhaeret Domino, unus spiritus est.

Paris Nat. lat. 13374 f. 132^{vb} ; *14799* f. 238va ; *14963* P. II n. 8 ; *14969* f. 184 ; *15962* f. 87^{vb} ; *18181* f. 208^{vb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Fidelitas et rectitudo amoris melius non cognoscitur quam tempore tribulationis...

Paris Nat. lat. 3552 f. 12^{rb}.

[Innoc.]. *Puer parvulus minabit eos* (Is. 11, 9) — Caecus indiget aliquo ductore. Unde videmus ut frequentius eos habere aliquem puerum... applica et deduc, quod residuum est.

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 32ra.

[Innoc.]. [Prothema] *Flos de radice eius ascendet* (Is. 11, 1) — Secundum naturam arbor non potest florere nisi... debemus radicari et tunc flos ascendit. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 184^{r}.

[Innoc.]. *Flores fructus parturiunt* (Cant. 7, 12) — Dicunt naturales, quod sol existens in geminis facit arbores florere et quando est in signo virginis, tunc facit ipsos fructus maturescere... et expresserunt uvas et dederunt potum regi caeli.

Paris Nat. lat. 3552 f. 14^{rb} ; *Vat. lat. 1261* f. 184^{v}.

— Ista est regula in natura, quod sole existente... fructus sapientiae beatitudinis...

Vat. lat. 1249 f. 27^{v}.

[Vinc.]. *Exivit vincens* (Apoc. 6, 2) — Homo nobilis videns hostes venire non debet se in castrum includere... ideo Apoc. 2, 7 Vincenti dabo edere...

Avignon 304 f. 171^{v}.

[Vinc.]. *Vincenti dabo edere* (Apoc. 2, 7) — Pugil, qui habet intrare bellum (duellum) vel campum vult certificari de mercede sua... Prov. 3, 18 Lignum vitae est his... Ad quam beatitudinem...

Paris Nat. lat. 13374 f. 134ra ; *14799* f. 225^{vb} ; *14962* f. 233 ; *14963* P. II n. 9 ; *18181* f. 210ra ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in conv. Pauli]. *Convertit petram* (Ps. 113, 8) — Augustinus : Sicut aqua potest converti in petram sic econtra... Apoc. 7, 17 Agnus, qui in medio throni, deducet ad vitae fontes aquarum.

Avignon 304 f. 172^{v}.

[in conv. Pauli]. *Conservus levavi* (Zach. 5, 1) — Dulce lignum et delectabile oculis videre solem... econtra autem est de qualibet.

Avignon 304 f. 225^{v}.

[in conv. Pauli]. *Mutaberis in virum* (1 Reg. 10, 6) — Secundum naturam arbor translata de loco frigido et umbroso... Apoc. 7, 2 Vidi alterum angelum...

Avignon 304 f. 226^{r}.

[in conv. Pauli]. *Secutae sunt eum turbae multae* (Matth. 19, 2) — In via, ubi sunt multi mali passus et quae lubrica est, expedit sequi eum... Ps. 41, 5 Transibo in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei.

Paris Nat. lat. 13374 f. 208^{rb} ; *14963* P. II n. 11 ; *14964* f. 21 ; *15962* f. 75^{rb} ; *18181* f. 212ra ; *Toulouse 337*.

[in conv. Pauli]. *Bonum certamen certavi* (2 Tim. 4, 7) — Hugo de Sancto Victore : In rebus sensibilibus legimus, quid de spiritualibus agere debeamus... Matth. 10, 22 Qui perseveraverit.. salvus erit.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 50ra ; *15962* f. 74^{rb} ; *18181* f. 210ra ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1259* f. 102^{r}.

[in purif. B. M. V.]. *Suscepit Israel* (Luc. 1, 54) — In Eccli. 16, 5 dicitur, quod ab uno sensato inhabitatitur patria... perducens ad portum salutis ad patriam.

Avignon 304 f. 35^{r} ; *Vat. lat. 1260* f. 29^{r}.

— Unus vir prudens reficit totum unum collegium dissipatum. Eccli. 16, 5 Ab uno senato... Ps. 22, 1 Dominus regit me... Ad quae pascua nos...

Paris Nat. lat. 13374 f. 211 ; *14962* f. 100 ; *14963* P. II n. 13 ; *15962* f. 60ra ; *18181* f. 215ra ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Una persona prudens et bona totam patriam dirigit et reformat.

Paris Nat. lat. 17516 f. 29.

[in purif. B. M. V.]. *Adduxit eum in domum* (1 Reg. 1, 24) — Vulgari proverbio dicitur, quod promissio probi viri... congregati in ecclesia fideles et devoti.

Avignon 304 f. 173^{v}.

[in purif. B. M. V.]. *Statim veniet ad templum* (Mal. 3, 1) — Princeps bonus et devotus habita victoria contra hostes debet venire ad templum... Ps. 10, 5 Dominus in templo sancto suo. Huius templi participes faciat nos....

Paris Nat. lat. 13374 f. 209va ; *14962* f. 66 ; *14963* P. II n. 12 ; *15962* f. 57va ; *18181* f. 213^{rb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in purif. B. M. V.]. *Accipe puerum et nutri mihi* (Exod. 2, 9) — Vulgariter dicitur : Qui nourrist si assauveure. Prov. 27, 18 Qui servat ficum comedet fructus eius, et ratio est quia sapor provenit ex amore... Matth. 5, 12 merces vestra multa est in caelo. Quam mercedem...

Paris Nat. lat. 3553 f. 3^{v} ; *13374* f. 212 ; *14966* P. I f. 47ra ; *18181* f. 216^{rb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Vulgariter dicitur : Qui nutrit, habet saporem... Christus est diligendus, ut bene nutriri possit.

Vat. lat. 1261 f. 176^{v}.

[in purif. B. M. V.]. *Postquam impleti sunt* (Luc. 2, 22) — Ecce in tam sublimi virgine admiranda humilitas... donec perveniamus ad speciem.

Paris Nat. lat. 15962 f. 59va ; *nouv. acq. lat. 223* f. 88 (Johannes de Rupella !).

[in purif. B. M. V.]. *Dies purgationis* (Luc. 2, 22) — Licet imperator et imperatrix legibus non subdantur...

Avignon 304 f. 226^{r}.

[in purif. B. M. V.]. *Suscipe benedictionem* (Gen. 33, 11) — Dicunt astrologi, quod aliter terra recipit lumen et aliter caelum. Terra autem sic recipit, quod recepti lumine nihil illuminat... immo tales diligit in isto saeculo per gratiam et in futuro per gloriam.

Paris Nat. lat. 3552 f. 20va.

— Nobiles venantes cum avibus praedalibus capta praeda extrahunt cor et dant istud avi et cani... hic benedixit nos per gratiam et tandem per gloriam.

Paris Nat. lat. 3552 f. 23^{vb}.

[in purif. B. M. V.]. *Accipe puerum et matrem eius* (Matth. 2, 13) — Volens habere omni anno fructum arboris debet non solum fructum... Eccli. 24, 24 Ecce mater pulchrae dilectionis... Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 187^{v}.

[in purif. B. M. V.]. *Ipse in Spiritu Sancto vidit* (Eccli. 1, 9) — Sapiens proponit quaestionem Eccli. 1 Altitudinem caeli... et hoc per adeptionem caelestis gloriae.

Vat. lat. 1261 f. 192^{v}.

[in purif. B. M. V.]. *Vidi solem, cum fulgeret* (Job 31, 26) — Inter alia documenta philosophi est unum, quid dicit Ethic. 1 et quia inter omnia, quae congruunt praecipue isti festo, sunt lumina candelarum... Eccle. 11, 7 est delectabile oculis videre solem, igitur rogabimus Dominum...

Paris Nat. lat. 3552 f. 26ra.
— Sermones inquirendi sunt penes materiam... quibus amabilis hoc nobis concedat...
Vat. lat. 1261 f. 152r.

[in purif. B. M. V.]. *Venit lumen tuum* (Is. 60, 1) — Vulgariter dicitur : Pauper est, qui non videt... et gloriam in futuro.
Paris Nat. lat. 3552 f. 28ra ; *14966* P. I f. 42rb ; *15962* f. 24vb (epiph.).

[in purif. B. M. V.]. *Benedictionem attulit ancilla* (1 Reg. 25, 27) — Differentia est inter furem venientem ad templum... Luc. 1, 48 ex hoc beatam me dicent omnes generationes.
Vat. lat. 1259 f. 42r.

[in cath. S. Petri]. *David sedet in cathedra* (2 Reg. 23, 8) — In curia bene ordinata sedent personae secundum merita... et sic acquisivit regnum aeternum.
Paris Nat. lat. 13374 f. 213v ; *14799* f. 229va ; *14963* P. II n. 15 ; *15962* f. 74ra ; *18181* f. 217vb ; *Avignon 304* f. 227r ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in cath. S. Petri]. *Humilem spiritu suscipiet gloria* (Prov. 29, 23) — Qui seipsum vult super se erigere, necessarium est, ut in unum se recolligat... Eccli. 15, 6 nomine aeterno hereditabit illum Dominus Deus noster.
Paris Nat. lat. 14964 f. 150va.

[Matthiae]. *Elegi te, ut aedificares* (1 Paral. 28, 10) — Quanto domus magis sumptuosa est maiori officio deputata... quod fuit signum amicitiae Christi.
Paris Nat. lat. 13374 f. 214rb ; *14962* f. 23 ; *14963* P. II n. 16 ; *14964* f. 114 ; *15962* f. 82vb ; *18181* f. 218rb ; *Avignon 304* f. 227v ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Greg.]. *Salomonem filium meum elegit Deus* (1 Paral. 29, 1) — Prudens hortolanus habens terram bonam... 1 Paral. 22, 5 Salomon filius meus puer parvulus est et delicatus.
Paris Nat. lat. 15962 f. 83ra ; *Avignon 304* f. 228r.
— Prudens hortolanus habens in horto suo arborem sterilem...
Paris Nat. lat. 14799 f. 230ra.
— Sol naturaliter elevat purum et dulce et dimittit impurum et amarum... Gen. 35, 10 non vocaberis ultra Jacob, sed Israel erit nomen tuum idest videns Deum.
Paris Nat. lat. 17516 f. 15 ; *Vat. lat. 1259* f. 167r.

[Greg.]. *Virgam vigilantem ego video* (Jer. 1, 11) — Pastoris est virgam tenere propter custodiam ovium sibi commissarum... ista, cuius signum columba, habebat ad aures.
Paris Nat. lat. 13374 f. 214vb ; *14963* P. II n. 18 ; *18181* f. 219ra ; *Avignon 304* f. 228v ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.
— Pastor non potest commode exercere officium...
Paris Nat. lat. 14799 f. 230vb.

[Greg.]. *Gloria Domini plenum est* (Eccli. 42, 16) — Dicit beatus Gregorius : Laudabilia opera opificem laudabilem reddunt. Unde si opus est bonum... Ps. 48, 15 dominabuntur eorum justi in matutino, quia in — ? — claritatis consistit.
Paris Nat. lat. 14964 f. 152va ; *Avignon 304* f. 287r.

[Greg.]. *Pontifex ex hominibus constituitur* (Hebr. 5, 1) — Assumptio seu promotio unius personae, quoniam est relevatio et exaltatio... Rom. 15, 30 adiuvetis me orationibus vestris ad Dominum.

Vat. lat. 1259 f. 44r.

[**Greg.**]. *Faciam illum columnam* (Apoc. 3, 12) — Sicut docetur in alia facultate, Ubi maius periculum, ibi cautius est agendum... quasi sol refulgens sic iste in templo Dei fuit. Rogabimus Dominum...

Paris Nat. lat. 15962 f. 71va ; *Avignon 304* f. 7v ; *Vat. lat. 1259* f. 45r ; *1260* f. 6r.

— Dicit Sapiens, quod ubi maius periculum...

Paris Nat. lat. 3552 f. 128va.

[**Bened.**]. Omnia fac secundum exemplar (Exod. 25, 40) — Differentia est inter motum rerum naturalium et rationabilia... Exod. 4, 15 Ostendam vobis, quid facere debeatis.

Paris Nat. lat. 14964 f. 154rb ; *Avignon 304* f. 288r.

[**Bened.**]. *Benedixi ei* (Gen. 27, 33) — In Deut. scribitur et videtur verbum indifferenter dirigi ad quemlibet viatorem... Ps. 20, 4 Posuisti in capite eius...

Paris Nat. lat. 13374 f. 215ra ; *14962* f. 25 ; *14963* P. II n. 17 ; *18181* f. 219rb ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[**in annunt.**]. [Prothema] *Descendit Spiritus Sanctus* (Luc. 3, 22) — Licet avis nobilis naturaliter appetat sursum esse ibi morando nidificat...

Paris Nat. lat. 13374 f. 219vb ; *15962* f. 53rb ; *18181* f. 224rb.

[**in annunt.**]. *Descendi in hortum meum* (Cant. 6, 10) — Volens rem perditam invenire debet ipsam quaerere, ubi perdita est... Cant. 2, 3 sic dilectus meus inter filios... Istum fructum nobis concedat...

Paris Nat. lat. 3552 f. 44va ; *13374* f. 136ra ; *18181* f. 224rb ; *Avignon 304* f. 150r ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 140r.

[**in annunt.**]. *Nascetur ex te sanctum* (Luc. 1, 35) — Vulgariter dicitur : Si est bene plantatum, bene redibit. Ad litteram duo requiruntur in bona plantatione... et ideo fructus est sanctus, Luc. 1, 49 et sanctum nomen eius.

Paris Nat. lat. 14964 f. 142va ; *Avignon 304* f. 169r.

[**in annunt.**]. *Nova quoque ego annuntio* (Is. 42, 8) — Dicunt naturales, quod est quaedam arbor, quae vocatur peridio (?), quae habet in se viroris gratiositatem... et sic abbreviabis viam paradisi.

Paris Nat. lat. 3552 f. 42va.

[**in annunt ?**]. *Haec dies boni nuntii est* (4 Reg. 7, 9) — Solent apud nobiles, quod conceptus primogenitorum nuntiantur... ideo Jos. 10, 14 Non fuit dies ita longa oboediente Domino voci hominis...

Avignon 304 f. 228v.

— Nativitas seu conceptio primogeniti regis solet...

Paris Nat. lat. 14799 f. 231va.

— Viator volens venire hospicium paratum praemittere solet ante se nuntium... Is. 12, 2 laus mea Dominus et factus est mihi in salutem.

Escorial d. III. 17 f. 70rb.

[**in annunt.**]. *Civitas solis* (Is. 19, 28) — Sicut omnia tempus habent, ita omnia habent locum... illuminabit eam in praesenti per gratiam, in futuro per gloriam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 157va ; *Avignon 304* f. 289r.

[**in annunt.**]. *In rore caeli* (Gen. 27, 39) — Refert Plinius, quod est in mari quidam piscis, qui concha... et benedictus venter dicere consuevit.

Vat. lat. 1259 f. 185r.

[in annunt.]. *Homo natus est in ea* (Ps. 86, 5) — Nos videmus, quod in eadem terra fructus in una parte terrae bene proficit... Matth. 1, 20 de Spiritu Sancto est.
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 54^{vb}.

[in annunt.]. *Ave gratia plena* (Luc. 1, 28) — Boni rumores laetificant cor. Prov. 12, 25 Maeror in corde viri... Meliores rumores... hoc fuit signum evidens divini amoris et adiutorii ad genus humanum. Rogemus...
Paris Nat. lat. 13374 f. 216^{vb} ; *14963* P. II n. 19 ; *14964* f. 61 ; *14966* P. I f. 41ra ; *15962* f. 55^{rb} ; *18181* f. 221ra ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.
— Videmus in humanis, quod quando aliquis rex est venturus in aliquam civitatem solent mitti tria genera nuntiorum... ideo dixit ei Elisabeth (Luc. 1, 42) Benedicta tu in mulieribus in aeternum.
Paris Nat. lat. 3552 f. 47^{vb}.

[in annunt.]. *Invenisti gratiam* (Luc. 1, 30) — Solent inferiores apud superiores propter munera gratiam invenire... Ps. 129, 7 et copiosa apud eum redemptio.
Paris Nat. lat. 13374 f. 218^{rb} ; *14963* P. II n. 20 ; *15962* f. 55^{vb} ; *18181* f. 222^{vb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.
— Res perdita in tenebris invenitur frequenter in lumine. Gratia Dei per primos parentes fuit perdita... Jac. 1, 27 Religio munda et immaculata...
Paris Nat. lat. 14964 f. 108ra.

[Marc.]. *Attendite ad Abraham* (Is. 51, 2) — Secundum Gregorium plus movent exempla quam alia verba. Unde plus movetur quis ad bonum... ut post ipsum intremus hereditatem caelestem.
Paris Nat. lat. 13374 f. 138va ; *18181* f. 226^{vb} ; *Avignon 304* f. 3^{r} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 2^{v}.

[Marc.]. *Leo venationi insidiatur* (Eccli. 27, 11) — Animalia, quae cedunt aliis in praedam, quanto astutiora tanto difficilius capiuntur... Eccli. 13, 23 Venatio leonis... et pascua divitum sunt pauperes.
Avignon 304 f. 229^{r}.
— Venator, qui habet capere animalia et volatilia... leo venationi insidiatur.
Paris Nat. lat. 14799 f. 226^{vb}.

[Marc.]. *Similis factus est leoni* (1 Macc. 3, 4) — Invisibilia illius, scil. Dei a creatura mundi intellecta conspiciuntur (cf. Rom. 1, 20)... In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum (Ps. 30, 6).
Paris Nat. lat. 14964 f. 157ra ; *Avignon 304* f. 290^{r}.

[Petr. mart.]. *Perfice gressus meos* (Ps. 16, 5) — Secundum beatum Gregorium arbores in terra bona de novo plantatae indigent frequenter irrigatione... Act. 7, 59 Ne statuas illis hoc peccatum.
Paris Nat. lat. 15962 f. 126ra ; *Avignon 304* f. 126^{v}.

[Petr. mart.]. *Vado ad eum* (Joh. 16, 5) — Cassiodorus dicit : Grave nimis est, ut fructu laboris sui fraudetur... Joh. 12, 26 ubi sum ego, ibi sit et minister meus.
Escorial d. III. 17 f. 52va.

[Petr. mart.]. *Non meminit pressurae* (Joh. 16, 21) — Cassiodorus super Ps. Bonum insolitum plus amatur et sequenti gaudio... Apoc. 21, 5 Ecce nova facio omnia.
Vat. lat. 1259 f. 66^{r}.

[Petr. mart.]. *Usque ad mortem* (Apoc. 2, 10) — Secundum doctrinam Sapientis homo virtuosus debet sustinere mortem quam devitare ab eo, quod veritas et justitia persuadet... et corona inclita proteget te, quam nobis...

[Collatio] — Secundo iste gloriosus martyr elegit causam virtuosam... Esto fidelis et dabo tibi coronam vitae (Apoc. 2, 10).

Paris Nat. lat. 18181 f. 228va ; *Avignon 304* f. 135^{r} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 127^{v}.

[Petr. mart.]. *Ascendit Petrus ad superiora* (Act. 10, 9) — Illud, quod maxime facit ascendere avem et sursum volare est carentia molis communis et affluentia et abundantia pennarum... accipient in regnando.

Avignon 304 f. 229^{r}.

— Inter ceteras aves aquila altius volat... in porta mortis.

Paris Nat. lat. 14799 f. 227^{rb}.

[Petr. ?]. *Fortitudo et decor indumentum eius* (Prov. 31, 25) — Beatus, qui custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet... applica mirabilia ; dices, si scis. Rogemus...

Vat. lat. 1261 f. 216^{v}.

[Phil. et Jac.]. *Hii sunt duae olivae* (Apoc. 11, 4) — Isidorus dicit, quod oliva est arbor insignis et arbor pacis... nunc assistunt in gloria per visionem claram.

Paris Nat. lat. 14964 f. 158^{rb} ; *Avignon 304* f. 291^{r}.

[Phil. et Jac.]. *Computati sunt inter filios Dei* (Sap. 5, 5) — Paterfamilias tunc solet maxime filios suos computare, quando debet eis hereditatem dividere... et libere ad caelestem hereditatem pervenire.

[Collatio] — Secundo isti sunt admissi ad hereditatem caelestem propter aequitatem successionis paternae inter filios... pro modico labore retribuit ei mercedem aeternam.

Paris Nat. lat. 13374 f. 140^{rb} ; *15962* f. 80ra ; *18181* f. 231^{vb} ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[inv. cruc. ?]. *Scimus, quia a Deo venisti* (Joh. 3, 2) — Magister dicit, frequenter contingit, quod quando est aliqua materia multum difficilis in aliena facultate... ulli autem creaturae tot benefacit sicut homini.

Avignon 304 f. 204^{v}.

[inv. cruc.]. *Inveni, in quo* (Job 33, 24) — In proverbio vulgari solet dici, quod non est totum perditum, quod in periculo jacet... ut per praesentem poenitentiam pervenire possit ad vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 159va ; *Avignon 304* f. 292^{r}.

[inv. cruc.]. *Ostendit ei lignum* (Exod. 15, 25) — Notandum est in principio, quod paradisus terrestris est talis locus... abstraxit de limbo inferni et perducit eos in paradisum.

Vat. lat. 1259 f. 79^{r}.

[inv. cruc.]. *Lignum vitae his* (Prov. 3, 18) — Vulgo dicitur, quod qui nescit interrogat vel petit. Joh. 16, 18 dixerunt discipuli : Nescimus, quid loquitur... 1 Reg. 2, 8 ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat.

Paris Nat. lat. 3736 f. 240 ; *13374* f. 143ra ; *14799* f. 179^{vb} ; *14963* P. II n. 25 ; *14966* P. II f. 82 ; *15962* f. 44ra ; *18181* f. 234va ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Ramus truncum, cui inseritur, ad naturam suam... Prov. 3, 18 Lignum vitae est his, qui apprehenderint eam. Rogemus...

Avignon 304 f. 37^{r} ; *Vat. lat. 1260* f. 30^{v}.

[inv. cruc. ?]. *Qui credit in eum* (Joh. 3, 16) — Unumquodque quod maxime perseverat... in pace quoad Deum.

Paris Nat. lat. 15962 f. 86^{vb}.

[Joh. a. port. lat.]. *Protegetur sub tegmine* (Eccli. 14, 27) — Secundum naturam

granum, antequam reponatur ad conservandum et compescendum (quiescendum) in horreis... quando caro anima judice regitur et animus Deo praeside gubernatur. Istam pacem...

Paris Nat. lat. 13374 f. 144ra ; *18181* f. 235^{vb} ; *Avignon 304* f. 240^{v} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in trslat. Dnci]. *Surrexit Elias* (Eccli. 48, 1) — Secundum Augustinum : Nova faciunt mirari. Quando vero aliquid novum et insolitum... paupertatem, humilitatem, caritatem. Rogabimus Dominum...

Paris Nat. lat. 18181 f. 238va ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in trslat. Dnci]. *Effulsit in templo Dei* (Eccli. 50, 7) — Secundum Isidorum caeli dividuntur in tres partes. Primo quae illuminant et non illuminantur ut sol, qui dicitur quasi solus lucens... 2 Petr. 1, 19 benefacitis attendentes lucernae ardenti.

Paris Nat. lat. 18181 f. 246ra ; *Vat. lat. 1250* P. II. Cf. in f. S. August.

[Barn.] *Segregate mihi Barnabam* (Act. 13, 2) — Prov. 10, 1 dicitur : Filius sapiens laetificat patrem... et sequere me in praesenti per gratiam et in futuro per gloriam.

Paris Nat. lat. 14964 f. 165va ; *Avignon 304* f. 296^{r}.

— Pro gratia impetranda... Augustinus in libro de civitate Dei dicit, quod duo sunt amores, quorum quilibet constituit unam civitatem... innocens impollutus caelicola sanctus.

Vat. lat. 1250 P. II f. 59^{v}.

[Joh. Bapt.]. *Erit puer Nazaraeus* (Judic. 13, 7) — Eccli. 10, 2 dicitur : Secundum judicem populi sic et minister eius, quod maxime verum est... Matth. 11, 18 Erat Johannes non comedens neque bibens.

Paris Nat. lat. 15962 f. 70va ; *18181* f. 248^{rb} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Joh. Bapt.]. [Prothema] *Lucerna pedibus meis* (Ps. 118, 105) — Scriptura vocat verbum Dei lucernam animae. Ratio est, quia lumen maxime necessarium est in via obscura... Exod. 27, 20 ardeat semper lucerna in tabernaculo idest in memoria.

Paris Nat. lat. 15962 f. 69^{rb} ; *18181* f. 237va ; *Avignon 304* f. 1ra ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Joh. Bapt.]. *Erat lucerna ardens* (Joh. 5, 35) — Non consuevit ecclesia ostendere reliquias vel scrinarium (sanctuarium) sine lucerna... 2 Petr. 1, 19 bene faciatis attendentes lucernae ardenti (lucenti).

Paris Nat. lat. 15962 f. 69^{rb} ; *18181* f. 237va ; *Avignon 304* f. 2 ; *Vat. lat. 1261* f. 228^{r}.

— Consuetudo est, quod reliquiae non ostenduntur sine lumine...

Paris Nat. lat. 3552 f. 119^{rb} ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Joh. Bapt. vel de angelis]. *Angelus Domini exercituum est* (Mal. 2, 7) — Intra sicut in illo sermone : Propheta magnus... cum omnibus sanctis.

Paris Nat. lat. 14799 f. 208^{vb} ; *14966* P. II f. 92 ; *14973* f. 162.

— Vulgo dicitur, quod nova inducunt admirationem... Sequimini ergo vestigia eius, ut possitis ad eum pervenire.

Vat. lat. 1259 f. 201^{v}.

[Joh. Bapt.]. *Mittam praecursorem tui* (Exod. 33, 2) — Isti reges et nobiles, quando de novo incipiunt terram tenere...

Paris Nat. lat. 14799 f. 217.

— Nobiles milites... vigiles corde vacuo.
Avignon 304 f. 232v.

[Joh. Bapt.]. *Tu puer propheta* (Luc. 1, 76) — Ex nomine res agnoscitur, quia nomina proprietate sumuntur... ecce nostra utilitas : Lumen ad revelationem gentium.
Paris Nat. lat. 14964 f. 167rb ; *Avignon 304* f. 297r.
— Dicunt naturales, quod ex nomine...
Paris Nat. lat. 3552 f. 122ra.

[Joh. Bapt.]. *Gratia Dei erat in illo* (Luc. 2, 40) — Agens creatum — ? — quod agit per artem in omni opere suo praesupponit materiam suae artis... Ps. 17, 3 Dominus firmamentum meum.
Escorial d. III. 17 f. 37ra.

[Joh. Bapt.]. *Factum est verbum Domini super Johannem* (Luc, 3, 2) — Secundum naturam verbum super aquam delectabilius et in loco distractionis... posuit in arduis idest in contemplatione divinitatis.
Vat. lat 1261 f. 198r.

[Joh. Bapt.]. *Fuit homo missus a Deo* (Joh. 1, 6) — Vulgariter dicitur, quod nova inducunt in admirationem... Luc. 1, 13 vocabis nomen eius Johannem.
Paris Nat. lat. 3553 f. 14v ; *14966* P. II f. 12ra ; *Vat. lat. 1261* f. 250v.

[Joh. Bapt. ?]. *Dedi te in lucem gentium* (Is. 49, 6) — Experientia docet, quod in nocte ambulantibus necessaria est lux...
Paris Nat. lat. 14799 f. 217va.

[Joh. et Paul.]. *Per fidem vicerunt regna* (Hebr. 11, 33) — Persona, quae debet comittere bellum cum adversario forti et astuto, debet accipere... quae omnia habuerunt, dederunt pro amore Dei. Rogabimus Dominum...
Vat. lat. 1259 f. 87r.

[Petr. et Paul.]. *Isti sunt duae olivae* (Apoc. 11, 4) — 1 Tim. 4, 8 Exercitatio corporalis ad modicum utilis est... et peccatores hodierna ergo die crucifiguntur. Post dic passionem, si vis.
Vat. lat. 1261 f. 230v.

[Petr. et Paul.]. *Statuit duas columnas* (3 Reg. 7, 21) — Naturaliter aedificium quanto altius et sumptuosius, tanto indiget meliori fundamento, fortioribus columnis... Is. 9, 7 super solium David... sedebit.
Paris Nat. lat. 18181 f. 249va ; *Avignon 304* f. 74v ; *601* f. 145r ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 69 ; *1261* f. 232v ; *Toulouse 337*.
— Dicunt naturales et ad sensum possumus videre, quod aedificium...
Paris Nat. lat. 3552 f. 124ra.

[Petr. et Paul.]. *Assumpsi mihi duas virgas* (Zach. 11, 7) — Anceps in capiendo aves inter cetera instrumenta... sed non sic isti apostoli, sicut dictum est.
Paris Nat. lat. 14799 f. 218ra ; *18181* f. 250va ; *Arras 304* f. 232v ; *Avignon 304* f. 232v.

[Petr. et Paul.]. *Zabulon et Neptalim* (Judic. 5, 18) — Gratum beneficium dantis et accipientis decentiam requirit... Matth. 25, 34 Venite benedicti...
Paris Nat. lat. 14964 f. 168vb ; *Avignon 304* f. 298r.

[Petr. et Paul.]. *Fecit Deus duo luminaria* (Gen. 1, 16) — In operibus Dei nullus potest esse defectus... Matth. 5, 16 ut videant opera vestra bona.

Paris Nat. lat. 3554 f. 213 ; *14799* f. 245^{vb} ; *15962* f. 76ra ; *18181* f. 251^{vâ} ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Secundum philosophum inter omnes sensus sensus visus maxime nos cognoscere facit... Ps. 135, 7 Confitemini Domino... luminaria magna solus.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 36va.

[Paul.]. *Caelum mihi sedes est* (Is. 66, 1) — Sumitur de Is. 66, sed de Act. 7, 49 recitative. Quando barones alicuius regis conveniunt... debet corpus in freno abstinentiae et calcaribus disciplinae. Rogabimus Dominum...

Vat. lat. 1259 f. 100^{r}.

[in visit. B. M. V.]. *Exsurgens Maria abiit* (Luc. 1, 39) — Quando aliqua persona habet facere viam longam et strictam in modico tempore, tria sunt ei necessaria... fructum, qui possit facere fructum aeternum.

Paris Nat. lat. 15962 f. 62^{rb} ; *18181* f. 226ra ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 89^{r} (in assumpt.).

— Quando regina aliqua sicut Franciae... salutem dicentes : Ave Maria.

Paris Nat. lat. 14799 f. 168^{vb} ; *14961* f. 171 ; *14973* f. 135.

[in visit. B. M. V.]. *Consurgent ad vocem volucris* (Eccle. 12, 4) — Beatus Gregorius super illud Job 38, 36 Quis dabit gallo intelligentiam ?... Rom. 2, 13 non enim auditores legis justi.

Paris Nat. lat. 15962 f. 63va ; *Avignon 304* f. 5ra.

[Mar. Magd.]. *Fides tua te salvam fecit* (Luc. 7, 50) — Si navis in mari existens perveniat ad bonum portum... Bar. 3, 13 habites utique in pace sempiterna.

Avignon 304 f. 233^{v}.

[Mar. Magd.]. *Maria optimam partem* (Luc. 10, 42) — Ad electionem boni et fugam mali sapienter requiritur experientia... habeant mundi pascua statim... in futuro gaudia paradisi.

Avignon 304 f. 234^{r}.

[Mar. Magd.]. *Oravit Dominum flens* (1 Reg. 1) — Lacrima seu fletus duo facit, quia dolorem latentem mitigat et indicat... Luc. 6, 21 Beati, qui nunc fletis quia ridebitis, scil. in die novissimo.

Paris Nat. lat. 14964 f. 170^{rb} ; *Avignon 304* f. 299^{r}.

[Mar. Magd.]. *Ipsa gemens est conversa* (Tren. 1, 8) — Differentia inter satisfactionem factam propter acquisitionem et factam propter recuperationem amicitiae... Ps. 113, 3 Jordanis conversus est retrorsum et ideo meruit paradisum.

Paris Nat. lat. 15962 f. 95va ; *18181* f. 253va ; *Avignon 304* f. 49^{v} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 42^{v}.

[Mar. Magd.]. *Inveni, quem diligit anima mea* (Cant. 3, 4) — Movetur quaestio, ubi dei sapientia, quae est ut valeat inveniri, et respondetur statim ibidem quod non invenitur in terra... Eccli. 24, 11 In omnibus requiem quaesivi...

Paris Nat. lat. 14964 f. 226.

[Jac.]. *Jacob venit in terram* (Gen. 29, 1) — In caelo oriens et occidens opponuntur, et inde est, quod recedens ab occidente, si recte procedat, venit ad orientem... Cant. 7, 1 Quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis.

Avignon 304 f. 234^{v}.

[Jac.]. *Principes populorum congregati sunt* (Ps. 46, 10) — Membrum a capite vel corde divisum cito mortuum vel infirmum... non est inventus similis illi in gloria.

Paris Nat. lat. 15962 f. 81^{vb} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Jac.]. *Jacob dilexi* (Mal. 1, 2) — Verba ista scripta sunt in Mal. 1 propheta, quae licet dicantur de Jacob patriarcha... per Jacobi merita quaesumus, ut sit ita.
Vat. lat. 1259 f. 107r.

[Jac.]. *Occidit Jacobum* (Act. 12, 2) — Glossa super illo verbo Job 5, 2 Parvulum occidit invidia, dicit, quod parvulus est terrenus... illuminamini lumine gratiae et postea lumine gloriae.
Paris Nat. lat. 14964 f. 171va ; *Avignon 304* f. 300r.

[Jac. vel in synodo]. *Potestis bibere calicem* (Matth. 20, 22) — Secundum varietates regionum sunt varietates legum et consuetudinum... Ps. 35, 9 ab ubertate domus eius inebriabuntur.
Paris Nat. lat. 14966 P. II.

[Marth.]. *Mulier quaedam Martha* (Luc. 10, 38) — Si dominus magnus iret ad terram longinquam et ibi inveniret, qui eum curialiter reciperet... Matth. 25, 35 Hospes eram...
Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 29rb.

[Petr. ad vinc.]. *Dirupisti vincula mea* (Ps. 115, 16) — Vulgariter dicitur : Una curalitas exigit (respicit) aliam. Joh. 1, 16 Accepimus gratiam pro gratia... Ps. 140, 2 sicut incensum in conspectu tuo. Istam rectitudinem nobis...
Paris Nat. lat. 15962 f. 72va ; *18181* f. 254rb ; *Avignon 304* f. 120r ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 114v.

[Petr. ad vinc.]. *Vincula illius alligatura* (Eccli. 6, 31) — Puer in cunabulis alligari solet propter bonum totius corporis... aqua sapientiae salutaris potabit eum.
Avignon 304 f. 235r.

[Petr. ad vinc.]. *In vinculis non dereliquit* (Sap. 14, 10) — Tullius de amicitia : Amor facit omnia communia. Ubi verus est amicus, sua bona communicat... ut vinceret hic per gratiam, ut haberet gloriam.
Paris Nat. lat. 14964 f. 172va ; *Avignon 304* f. 301r.

[inv. S. Steph.]. *Reversus est Tobias* (Tob. 1, 25) — Naturaliter quaelibet res tendit et revertitur ad locum suum... quae omnia sunt percussa a grandine.
Avignon 304 f. 208r.

[Dnci]. *Accipe litteras* (Luc. 16, 7) — Nuntius missus pro negotio magno et difficili solet accipere litteras a mittente, ut persona, ad quam mittitur, magis credat... egressus in salutem populi tui.
[Collatio] — Secundo requiritur in nuntio veritas illuminata et tangitur in verbis propositis cogitatio veritatis... Ps. 16, 5 Perfice gressus meos.
Paris Nat. lat. 15962 f. 119va ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 94r ; *1261* f. 234r.

[Dnci]. *Notum vobis facio evangelium* (1 Cor. 15, 1) — Differentia est inter nuntium oris, cui creditur simplici verbo... Rom. 1, 16 non enim erubesco evangelium.
Vat. lat. 1259 f. 129r.

[Dnci]. *Erat docens cotidie* (Luc. 19, 47) — Magister perfectus in arte pictoria habens discipulos, quos docet pingere...
Escorial d. III. 17 f. 90ra.

[Dnci]. *Fugiens nudus* (Am. 2, 16 ?) — Persona, quae vult transire per hostes, fugit latenter et abicit vestimenta... 1 Reg. 24 dicitur, quod David et viri eius in interiori parte speluncae latebant.
Avignon 304 f. 208r.

[Laur.]. *Ex substantia tua* (Tob. 4, 7) — Beatus Laurentius in legenda sua praecipue de duobus commendatur scil. de misericordia et martyrio ... pro te orabit ab omni malo.

Avignon 304 f. 208^{v}.

[Laur.]. *Igne me examinasti* (Ps. 16, 3) — Tria probantur, clericus quidem praebendari, miles qui debet militia honorari... P. 65, 12 Transivimus per ignem... in refrigerium.

Paris Nat. lat. 14964 f. 173va ; *Avignon 304* f. 302^{r}.

[Laur.]. *Erit lumen Israel in igne* (Is. 10, 17) — Opus ostendit artificem. Prov. 31, 31 Laudent eum in portis... Gen. 32, 28 sed Israel erit nomen tuum, idest videns Deum. Ad quam visionem...

Paris Nat. lat. 3552 f. 36ra ; *14966* P. I f. 44va ; *15962* f. 89^{rb} ; *18181* f. 258^{rb}.

[in assumpt. B. M. V.]. [Prothema] *Consurget ad vocem volucris* (Eccle. 12, 4) — Beatus Gregorius super illud Job 30 ? Quis dabit... Non enim auditores legis simus, sed factores. Rogabimus...

Vat. lat. 1250 P. II f. 86^{r}.

[in assumpt. B. M. V.]. [Prothema] *Consurgens in turba clamabat* (Job 30, 28) — A persona laeta et gaudente secure potest peti auxilium pro negotio sibi grato.

Vat. lat. 1260 f. 4.

[in assumpt. B. M. V.]. *Quae est ista, quae ascendit* (Cant. 6, 9) — Illud (verbum) Sapientiae Salomon inquirens de natura rerum dicit, quod tria sunt... hodie ad portum salutis est adducta.

Vat. lat. 1261 f. 238^{r}.

[in assumpt. B. M. V.]. *Progreditur quasi aurora* (Cant. 6, 9) — Aurora est stella in ortu suo solem praecedens et quasi ostendens, in qua parte sol debet venire... progrediens ad meridiem idest ad paradisum.

Paris Nat. lat. 3552 f. 54va ; *14966* P. I f. 45^{rb} ; *15962* f. 63^{vb} ; *18181* f. 264^{rb} ; *Avignon 304* f. 5^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 4.

[in assumpt. B. M. V.]. *Super excelsa deducet me victor* (Hab. 3, 19) — Fidelis societas facit omnia communia, damnum et lucrum, dolorem et gaudium... Judic. 11, 24 quae Dominus Deus noster obtinuit victor, scil. corpus et animam virginis.

Paris Nat. lat. 18181 f. 261ra ; *Avignon 304* f. 48^{r} ; *601* f. 61^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 40^{v}.

[in assumpt. B. M. V.]. *Humilem spiritu* (Prov. 29, 23) — Familia debet suscipi cum domino Joh. 12, 26 Ubi sum ego, illic et minister meus erit... in sancto habitas et cum contrito et humili spiritu.

Paris Nat. lat. 18181 f. 262va ; *Avignon 304* f. 70^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1259* f. 139 ; *1260* f. 64^{v}.

[in assumpt. B .M. V.]. *Jam ascendit aurora* (Gen. 32, 26) — Viator habens facere magnam dietam, cum videt auroram ascendere... Hodie Maria virgo caelos ascendit, ubi nos perducat...

Paris Nat. lat. 14964 f. 116^{rb}.

[in assumpt. vel nativ. B. M. V.]. *Fons ascendebat de terra* (Gen. 2, 8) — Hortum facit delectabilem et fructiferam fons arbores irrigando. Ecclesia militans hortus dicitur... Joel 3, 18 Fons egredietur de domo Domini.

Avignon 304 f. 72^{r} ; f. 58va (?) ; *Vat. lat. 1259* f. 141^{v} ; *1260* f. 66^{r} ; *1261* f. 240^{r}.

— Illuc res tendit, ubi per amorem inclinatur. Patet hoc quia amor est unitivus...
Paris Nat. lat. 14964 f. 170va ; *Avignon 304* f. 302^{v}.

[in assumpt. B. M. V.]. *In sole posuit* (Ps. 18, 6) — Ad oculum videmus, quod vasa, ubi sunt reliquiae, altius collocantur... Deut. 9, 10 dedit mihi duas tabulas lapideas.
Avignon 304 f. 208^{v} ; *Vat. lat. 1259* f. 152^{r}.

[in assumpt. B. M. V.]. *Te assumam* (3 Reg. 11, 37) — Consuetudo est rationalis, quod maritus et uxor dividunt bona acquisita... Joh. 31, 4 sicut Moyses exaltavit serpentem.
Avignon 304 f. 211^{v}.

[in assumpt. B. M. V. ?]. *In capite eius corona* (Apoc. 12, 1) — Tullius : Paululum (?) se pulchre dicet (?)...
Escorial d. III. 17 f. 13va.

[in assumpt. B. M. V.]. *Nomen virginis Maria* (Luc. 1, 27) — Pessimum est in homine, quando non vult nomen suum nominari... Christum, qui est vita vestra.
Avignon 304 f. 249^{v}.

[in assumpt. B. M. V.]. *Astitit regina* (Ps. 44, 10) — Solebat esse, quando aliquis rex volebat uxorem ducere... et sic fac finem, sicut volueris.
Vat. lat. 1259 f. 148^{v}.

[in assumpt. B. M. V.]. *Domus orationis* (Luc. 19, 46) — Experientia docet vos quod per facta insolita ducimur... verificatum est illud Prov. 4, 11 : Mulier gratiosa inveniet...
Vat. lat. 1259 f. 154^{v}.

[in assumpt. B. M. V.]. *Sedet ad dexteram maiestatis* (Hebr. 1, 3) — Nihil prohibet, eandem rem deberi dupliciter aliter et aliter... Astitit regina... Ps. 44, 10.
Vat. lat. 1259 f. 159^{r} (vide idem initium in festo ascensionis !).

[in assumpt. B. M. V.]. *Gratia Dei sum id* (1 Cor. 15, 10) — Persona quandoque exaltatur ad regnum ex gratia principis, ad quod non posset venire... 1 Petr. 5, 10 modicum passos...
[Collatio] — Secundo tangitur certitudo permanentis fastigii... Ps. 32, 6 Verbo Domini caeli firmati sunt.
Paris Nat. lat. 15962 f. 60^{vb} ; *Toulouse 337* f. 194^{rb} ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Bernardi]. *Ad Deum stillat oculus meus* (Job 16, 20) — Communiter dicitur, quod ubi amor ibi oculus... 3 Reg. 15 ? cor perfectum erat coram Domino Deo suo cunctis diebus suis.
Avignon 304 f. 210.

[Bernardi]. *Faciam eum columnam* (Apoc. 3, 12) = vide in festo S. Greg.

[Barth.]. *Pellem pro pelle* (Job 2, 4) — Omne, quod appetit bonum et summum bonum, appetit et desiderat non solum inquantum bonum... vera dilectio, firma coniunctio. Ad istas delicias...
Paris Nat. lat. 18181 f. 270^{rb} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Barth.]. *Rursum circumdabor* (Job 19, 26) — Homini vulnerato solet supercrescere cutis sive pellis aliquantulum scabiosa... Is. 61, 10 et indumento justitiae circumdedit me.
Avignon 304 f. 210^{v}.

[Barth.]. *Vadam spoliatus* (Mich. 1, 8) — Qui dietam magnam habet facere et modicum habet... Job 1, 21 nudus egressus sum de utero.
Avignon 304 f. 250r.
— Quando res pretiosa et multum obtenta est... ex quo hostis est victus, spoliat.
Vat. lat. 1261 f. 241v.

[Ludov.]. [Prothema] Ipse fuit ornatus quoad Dominum, se et proximum. Primo quoad Dominum, quia ei reverentiam humiliter exhibendo... rex sapiens, scil. beatus Ludovicus stabilimentum populi est.
Vat. lat. 1259 f. 281r.

[Ludov.]. *Videte regem Salomonem* (Cant. 3, 11) — Nova et mirabilia libenter videntur... posuit diadema regni in capite eius cum Christo in gloria.
Paris Nat. lat. 15962 f. 25vb ; *18181* f. 273rb ; *Avignon 304* f. 68r ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 62v.

[Ludov.]. *Bene omnia fecit* (Marc. 7, 37) — Factum aliquod solet aliquando propter duo diligenter considerari, primo propter admirationem... quia Eccli. 1, 13 Timenti Deum bene erit in extremis.
Paris Nat. lat. 14964 f. 176ra ; *Avignon 304* f. 303v.
— Secundum Gregorium : Miracula Domini = vide d. 12. p. pent.

[Ludov.]. *Rex sapiens stabilimentum populi est* (Sap. 6, 26) — A capite multum dependet regnum corporis et membrorum... ut honoretur corpus.. in caelo cum angelis.
Paris Nat. lat. 14799 f. 191ra ; *14966* P. II f. 25rb ; *Vat. lat. 1259* f. 162v.

[August.]. *Ille effulsit in templo* (Eccli, 50, 7) — Vulgariter dicitur : Res utilis non debet abscondi... Apoc. 3, 12 Scribam super eum nomen Dei mei... Jerusalem.
Avignon 304 f. 250v.
— Secundum Isidorum = vide in trslat. Dnci.
— Vidimus in ecclesiis bene ordinatis, quod semper lumen est ante altare.
Avignon 601 f. 139r.
— Quanto ecclesia magis est obscura, tanto magis est necessarium, ut infra (intra ?) sint luminaria... Ps. 10, 5 Dominus in templo sancto suo, scil. per gratiam, Dominus in caelo, scil. per gloriam.
Paris Nat. lat. 14964 f. 115ra.

[August.]. *Justus ex fide vivit* (Rom. 1, 17) — Venerandi fratres et domini, placeat vobis sustinere modicum quid insipientiae meae... ideo ad salutem vitae aeternae pervenit.
Paris Nat. lat. 14964 f. 123ra.

[Dnci vel August.]. *Justus ex fide vivit* (Rom. 1, 17) — Secundum philosophum : Omne vivens hic inferius indiget nutrimento... ideo ad salutem vitae aeternae pervenit ; quod enim vivit, vivit Deo.
Paris Nat. lat. 14964 f. 30ra.

[in decoll. Joh. Bapt.] *Decollavit eum* (Marc. 6, 27) — Gregorius : Nonnulli judici terreno tota die assistere fortes sunt... per gratiam, quam habuit, caelum possidere.
Paris Nat. lat. 14964 f. 177rb ; *Avignon 304* f. 304v.

[in nativ. B. M. V.]. *Quasi stella matutina* (Eccli. 50, 6) — Luminare consuevit

poni in medio, ut tenebras expellat... Luc. 22, 27 Ego autem in medio vestrum sum sicut qui ministrat.

Avignon 304 f. 235^{v}.

[in nativ. B. M. V.]. *Haec facta est mihi* — Sensibiliter videmus, quod res, quanto est nobilior et dignior, tanto ei... locus nobilior... deputatur... quid fuit gratiosius collocata, et sic patet primum.

Avignon 304 f. 245^{v}.

[in nativ. B. M. V.]. *Abundat ministerium justitiae* (2 Cor. 3, 9) — Beatus Bernardus in quodam sermone ad beatam virginem verbum dirigens... ipsa propitia pervenis.

Vat. lat. 1261 f. 235.

[in nativ. B. M. V.]. *Facta est lex* (Gal. 3, 17) — Lex propter transgressionem posita est. Lex solet et debet fieri propter correctionem defectuum, propter reformationem transgressionum... in fortitudine cibi illius ambulavit usque ad montem Horeb.

[Collatio] — Secundo tangitur fructuosa conformitas propter rectitudinem operis... omnes, qui eam tenent, ad vitam sunt beati. Quam beatitudinem...

Vat. lat. 1250 P. II f. 104^{r} ; *1259* f. 173^{r}.

[in nativ. B. M. V.]. *Quasi flos egreditur* (Eccli. 50, 8) — Vulgariter dicitur : De sacco non potest exire nihil, quod est ibi. Ratio est, inter agens creatum et agens divinum... Os. 6, 3 et veniet quasi imber nobis temporaneus et serotinus terrae.

Avignon 304 f. 251^{r}.

[in nativ. B. M. V.]. (*Judaeis*) *nova lux oriri* (Esth. 8, 16) — Super illo verbo Matth. 2,2 Vidimus stellam... dicit Augustinus : Herodes promissa... visa est per fidem ut postea videatur cum filio.

Paris Nat. lat. 14964 f. 178^{rb} ; *Avignon 304* f. 305^{r}.

— Quodlibet habet causam suam et rationem, ita dicit sacra scriptura Job 5, 6 Nihil in terra fit sine causa... a Judaeis colitur usque ad praesentem diem.

Paris Nat. lat. 14969 f. 258 ; *15962* f. 52^{rb} ; *17516* f. 41 ; *18181* f. 277^{rb} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1259* f. 180^{r}.

— Deus qui mirabiliter formavit hominem in esse naturae...

Paris Nat. lat. 14966 P. II.

[in nativ. B. M. V.]. *Bene omnia fecit* (Marc. 7, 37) — Vulgariter dicitur, quod nullus petere de bono homine, cuius filius sit... 3 Reg. 10, quam rumor, quem audivi.

Paris Nat. lat. 14966 P. II. Cf. in f. S. Ludov. et in d. 12. p. pent.

[in nativ. B. M. V.]. *Orietur stella* (Num. 24, 17) — Apostolus dicit, quod tempus veteris testamenti fuit tempus noctis, tempus novi fuit tempus diei... Is. 65, 9 Educam de Jacob semen... electi mei.

Avignon 304 f. 201^{v}.

[in nativ. B. M. V.]. *Tu fabricatus es auroram* (Ps. 73, 16) — Dicitur, quod sol fabricat sibi auroram, quia quando incipit venire ad nos... virtutes aperiuntur in Deo.

Avignon 304 f. 211^{r}.

[in nativ. B. M. V.]. *Lux orta est justo* (Ps. 96, 11) — Persona enim devitat a recta via propter defectum luminis... Rom. 5, 19 per unius oboedientiam justi constituentur multi.

Avignon 304 f. 211^{r}.

[in nativ. B. M. V.]. *In rore caeli desuper* (Gen. 27, 39) — Dicit Beda in homelia : Exsurgens Maria : Beata virgo benedicta est incomparabiliter... in sede altiori cum Christo regnat in gloria.

Escorial d. III. 17 f. 32ra. Cf. in annunt.

[in nativ. B. M. V. ?]. *Vide arcum et benedic* (Eccli. 43, 12) — Quid iter dubium tota die prosequenti utilius visione. Qui ambulat in tenebris... per manus potentis Jacob. Gen. 49, 24.

Avignon 601 f. 37r.

[in exalt. cruc.]. *Lignum vitae est* (Prov. 3, 18) — Deus et natura nihil faciunt frustra. De Deo est ratio, quia perfectum est... et ipsa proteget te in sempiternum.

Avignon 304 f. 252r, 265r.

[in exalt. cruc.]. *Si exaltatus fuero* (Joh. 12, 32) — In his verbis duo tanguntur. Primum est sublimitas crucis, cum dicitur : Si exaltatus fuero... generis humani, quod in carcere diaboli tenebatur. Nos igitur rogabimus Dominum...

Paris Nat. lat. 18181 f. 279ra ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in exalt. cruc.]. *Levabit signum* (Is. 11, 12) — Miles, qui intrat bellum mortale volens victoriam et honorem obtinere... ut de plenitudine eius acciperemus gratiam pro gratia (cf. Joh. 1, 16).

Paris Nat. lat. 14964 f. 179rb ; *Avignon 304* f. 305v.

[in exalt. cruc.]. *Exaltari oportet filium hominis* (Joh. 3, 14) — Contraria contrariis curantur et hoc verum est non solum in morbo... vel ab arbore sustentaretur. Sic applica.

Paris Nat. lat. 14799 f. 178rb ; *14966* P. II.

[Matth.]. *Qui sperant in Domino* (Is. 40, 31) — Beatus Matthaeus praedicavit evangelium Christi lingua et manu, quia coepit sicut Jesus facere et docere... passionis Christi memoria bene ferrati.

Paris Nat. lat. 18181 f. 279vb ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 113v.

[Matth.]. *Produces luciferum* (Job 38, 32) — Quando pretiosae reliquiae debent patenter solent certius attendi... dabit in tempore verno.

Avignon 304 f. 212r.

[Matth.]. *Vidit hominem sedentem* (Matth. 9, 9) — Petrus Ravennensis in quodam sermone : Delicta non videt vis amoris... Apoc. 4, 7 tertium animal habens faciem quasi hominis.

Paris Nat. lat. 14964 f. 180rb ; *Avignon 304* f. 306v.

[Matth.]. *Surgens secutus est* (Matth. 9, 9) — Fidelis armiger debet sequi dominum suum specialem et feudalem... Amen dico vobis, quod vos, qui reliquistis omnia (cf. Matth. 19, 28)...

Avignon 304 f. 212v.

— Sol duo opera facit : congelatum resolvit et vapores sursum trahit... Ps. 33, 6 igitur accedite ad eum.

Avignon 304 f. 266r.

[angel.]. *Erunt sicut angeli* (Matth. 22, 30) — Qui bene vult loqui et intelligere lingagium aliquod... 2 Cor. 5, 1 Scimus, quoniam si terrestris...

Paris Nat. lat. 15962 f. 66vb ; *18181* f. 281rb ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337.*

[angel. vel in synodo]. *Angelis suis Deus* (Ps. 90, 11) — Rex habens duas civitates, unam sitam in loco securitatis et pacis, alteram inter pericula... in locum, quem paravi, scil. paradisum.

Paris Nat. lat. 15962 f. 68ra ; *18181* f. 283^{rb} ; *Avignon 304* f. 79^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 73 ; *1261* f. 224^{v}.

[angel.]. *Angeli eorum in caelis* (Matth. 18, 10) — Persona, quae habitat in confinio duarum gentium habentium diversas linguas... Apoc. 22, 3 servi eius servient ei semper.

Avignon 304 f. 213^{r}.

— De patria, ad quam quis vult ire, libenter petit... Ps. 104, 4 Quaerite Dominum et confirmamini...

Paris Nat. lat. 14964 f. 181^{rb} ; *Avignon 304* f. 307^{r}.

[angel.]. *Fuerunt ei obviam angeli Dei* (Gen. 32, 1) — Quilibet ire obviam hospiti, de cuius adventu gaudet... Act. 12, 7 Surge velociter.

Avignon 304 f. 214^{r}.

[angel.]. *Michael et angeli* (Apoc. 12, 7) — In terra posita in medio duorum hostium non est bene in pace... Ps. 90, 13 super aspidem et basiliscum ambulabis.

Avignon 304 f. 266^{v}.

[de reliquiis]. *Custodi innocentiam* (Ps. 36, 37) — Pater habens filium dilectum pacificum, qui patris pacem studet in omnibus quaerere et servare... in pace praesentis ecclesiae et animae et in pace caelestis curiae.

Paris Nat. lat. 18181 f. 284^{rb} ; *Avignon 304* f. 273^{v} ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 121^{r}.

[Franc.]. *In pace et aequitate* (Mal. 2, 6) — In passu dubio et periculoso oportet recte et discrete ire... Luc. 23, 43 Hodie mecum eris in paradiso. Ad quam societatem...

Paris Nat. lat. 15962 f. 93ra, 104^{vb}; *18181* f. 285^{vb}; *Avignon 304* f. 77^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 71^{v}.

— Videmus in mundo, quod quando aliquis magnus habet suos servientes... 3 Reg. 10, 8 Beati servi tui, qui stant coram te semper. Rogabimus Dominum...

Vat. lat. 1259 f. 191^{v}.

[Franc.]. *Propheta magnus surrexit* (Luc. 7, 16) — Proverbium est, quod nova faciunt mirari et mira faciunt loqui... Nota, quomodo beatus Franciscus fuit verberatus in curia cardinalis. Rogabimus...

Paris Nat. lat. 14799 f. 181va ; *14966* P. II f. 66 ; *14973* f. 163^{v} ; *Vat. lat. 1259* f. 193^{v}.

[Dionys.]. *Sapientissimus princeps* (2 Reg. 23, 8) — Sicut dicitur in Prov. 16, 32 Melior est sapiens viro forti... 1 Joh. 5, 8 Tres sunt, qui testimonium dant...

Avignon 304 f. 213^{v}.

[Dionys.] *Fortes facti sunt* (Hebr. 11, 34) — Fortis probatur in actu difficili. Ratio est, quia fortis dicitur, qui laudabiliter aggreditur... ut per bellum obtineret coronam.

Avignon 304 f. 267^{v}.

[Dionys.]. *Descende, sede* (Is. 47, 1) — Nota, non secure stat, qui alienum locum occupat... 3 Reg. 16, 2 Exaltavi te de pulvere.

Avignon 304 f. 308^{r}.

[Dionys.]. *Testamentum suum confirmavit* (Eccli. 44, 25) — Duo personae volentes

inter se pacta facere non reputant se pacta solida fecisse... in hora mortis ambulavit in lumine gloriae.

Vat. lat. 1205 P. II f. 125v.

[Dionys.]. *Viri Israel sociati* (1 Reg. 14, 24) — Secundum naturam similitudo est causa coniunctionis vel associationis... 1 Cor. 1, 9 vocati sunt in societatem filii eius.

Paris Nat. lat. 15962 f. 92ra, 104ra ; *18181* f. 287va ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[Luc.]. *Mugiet bos* (Job 6, 5) — Salvator noster semper voluit docere homines. Joh. 8, 20 cotidie erat docens in templo... 2 Paral. 32, 28 aedificavit praesepia omnium jumentorum.

Avignon 304 f. 215ra.

[Luc.]. *Salutavit vos Lucas* (Col. 4, 14) — Infirmus gaudet et confortatur ex praesentia boni medici... sic iste, si salutaveritis fratres vestros.

Avignon 304 f. 215r.

[Sim. et Jud.]. *Propter te mortificamur tota die* (Ps. 43, 22) — Secundum naturam arbores mortificantur et deponunt suam pulchritudinem propter distantiam solis... et vivificat scil. per gloriam.

[Collatio] — Circa secundum principale notandum, quod secundum Augustinum martyrem non facit poena... idest non fructificabitur, sed coronaberis.

Toulouse 337 f. 218ra ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 129v.

— Naturaliter aliae partes corporis exponunt se morti et periculo pro capite... 1 Macc. 5, 50 pugnavit Judas tota die. Rogemus Dominum...

Vat. lat. 1259 f. 207v. Vide eundem sermonem : de martyribus !

[Sim. et Jud.]. *Currebant duo simul* (Joh. 20, 4) — Proverbium est, quod solatium praestat homini gratum consortium. In promptu est ratio, quod unumquodque delectatur in suo convenienti... Dominus regnabit in aeternum. Ad cuius regnum.

Paris Nat. lat. 14964 f. 93ra.

[Sim. et Jud.]. *Misit binos* (Luc. 10, 1) — Princeps vel rex, qui incipit terram de novo habere et volens in ea habitare... Matth. 18, 10 semper vident faciem patris mei.

Avignon 304 f. 215v.

[Sim. et Jud.]. *Nubes spargunt lumen* (Job 37, 11) — Secundum Augustinum oculis aegris odiosa est lux... Is. 45, 8 Rorate caeli...

Avignon 304 f. 215v.

— Augustinus dicit, quod oculis infirmis odiosa est lux...

Paris Nat. lat. 14799 f. 229ra.

[omn. sanct.]. [Prothema] *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (Ps. 83, 12) — In magnis festis, quod parum personae reputant sedentes...

Vat. lat. 1259 f. 215v ; *1260* f. 198v.

[omn. sanct.]. [Prothema] *Gloria haec est* (Ps. 149, 9) — Duplex sanctorum gloria in sacra scriptura reperitur... Col. 2, 3 omnes thesauri sapientiae et scientiae.

Vat. lat. 1261 f. 227r.

[omn. sanct.]. *Gloria haec est* (Ps. 149, 9) — Vulgariter dicitur : De eo, quod oculus non videt, cor non dolet... Dan. 7, 22 tempus advenit et sancti obtinuerunt regnum.

Paris Nat. lat. 15962 f. 99rb ; *18181* f. 292ra ; *Avignon 304* f. 12v ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Praesentia rei plus movet cor ad gaudium vel dolorem quam absentia... qui solum patet indignis. Dic exemplum. Rogemus...
Vat. lat. 1261 f. 149^{v}.
— Quantum ad praesentem sermonem est notandum, quid scriptura attribuit sanctis Dei... Ez. 44, 4 implevit gloria Domini. Rogemus...
Vat. lat. 1261 f. 151^{v}.
— Videmus communiter, quod quam plures munditiae sunt in una curia, quod unus confidit... applica ad libitum : Gloria haec est... Ad quam gloriam...
Vat. lat. 1259 f. 213^{r}.

[omn. sanct.]. *Omnes sancti in manu illius sunt* (Deut. 33, 3) — Manus Domini erat mecum confortans me (Ez. 3, 14) — Nos videmus, quod instrumentum artificis non potest operari, nisi per manum artificis dirigatur... ideo homines lucentes per bonam operationem. Rogabimus Dominum...
Paris Nat. lat. 14964 f. 65va.

[omn. sanct.]. *Laudemus viros gloriosos* (Eccli. 44, 1) — Secundum doctrinam Sapientis Eccli. 11, 30 Ante mortem non laudes hominem. Ratio est, quia soli boni... regem in decore suo videbunt. Ad quam visionem...
[Collatio] — Secundo laudandi sunt isti, quod attigerunt statum reverentiae... debent laudari in paradiso.
Paris Nat. lat. 3553 f. 26^{r} ; *14799* f. 149^{rb} ; *14966* P. II f. 71 ; *15962* f. 83^{vb} ; *18181* f. 295va ; *Avignon 304* f. 122^{v} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 116^{v}.
— Secundum sapientem nemo debet alium laudare vel vituperare, nisi sit certus... Jer. 13, 11 dabo vos in nomen et laudem omnibus populis terrae.
Vat. lat. 1259 f. 93^{v}.

[omn. sanct.]. *Omnes isti congregati* (Is. 49, 18) — Tria genera ad festum solemne congregantur sicut ad sollemnem cenam vel prandium... rex in aeternum.
Avignon 304 f. 163^{v}.

[omn. sanct.]. *Regnum obtinuerunt* (Dan. 7, 22) — Dominus non potest melius provocare et animare servos quam promittendo et largiendo larga beneficia et stipendia... Is. 35, 10 fugiet dolor et gemitus.
Avignon 304 f. 216^{r}.

[omn. sanct.]. *Justorum animae* (Sap. 3, 1) — Tempore persecutionis et guerrae homo prudens rem magis dilectam ponit in loco fortiori... Deut. 33, 3 omnes sancti... accipient de doctrina illius.
Paris Nat. lat. 14799 f. 229 ; *14973* f. 183 ; *Avignon 304* f. 216^{v}.

[omn. sanct.]. [Prothema] *Videamus hoc verbum* (Luc. 2, 15) — Scriptura sacra comparat verbum Dei speculo...
Vat. lat. 1260 f. 133^{r}.

[omn. sanct.]. *Beati mundo corde* (Matth. 5, 8) — Vulgariter dicitur : De eo, quod oculus non videt, cor non dolet. Quod pro tanto verum est... 3 Reg. 10, 8 Beati servi tui, qui stant coram te.
Paris Nat. lat. 3553 f. 11 ; *14966* P. II ; *15962* f. 112va ; *18181* ; *Avignon 304* f. 141^{v} ; *Vat. lat. 1260* f. 133.
— Intra sicut in praecedenti sermone usque : sicut avis ad volatum.
Vat. lat. 1250 P. II f. 134^{v}.

[omn. mort.]. *Finis illorum mors* (Rom. 6, 21) — In eligendis est triplex combinatio. Sunt enim quaedam per se bona... Rom. 8, 13 si secundum carnem vixeritis... vivetis, in praesenti vita gratiae, in futuro vita gloriae.
Avignon 304 f. 174^{r}.

[omn. mort.]. *Ubi est mors victoria tua* (1 Cor. 15, 55) — Gloriari solent principes in suarum defensione terrarum, milites in suarum directione guerrarum... et sanctorum suorum jubeat esse consortem.
Paris Nat. lat. 3552 f. 38ra.

[omn. mort.]. *Quid est homo* (Ps. 8, 5) — Sanctus ille David considerans hominis nobilitatem, quam accepit in forte suae creationis... quae in hortis Dei tenuit voluntatem.
Paris Nat. lat. 3552 f. 39vb.

[omn. mort.]. *Postquam mortuus fuerit homo* (Job 14, 14 ?) — Job ostendit vilitatem humanae conditionis, quod patet quantum ad vilitatem extremae resolutionis... et inde transeunt ad regnum caelorum.
Paris Nat. lat. 3552 f. 41ra.

[omn. mort.]. *Judicati sunt mortui* (Apoc. 20, 12) — Ex his, quae scripta erant in libris secundum opera eorum... Matth. 25, 34 Venite benedicti...
Paris Nat. lat. 15962 f. 113vb.
— Cantatur : Mane semina semen tuum (Eccle. 11, 6) — Verbum ultimum sumptum videtur... ad huius... contemplationem.
Paris Nat. lat. 15962 f. 116va.

[omn. mort.]. *Mementote vinctorum* (Hebr. 13, 3) — Mementote sermonis mei (Joh. 15, 20) — Vulgariter dicitur, quod memoria facit bonum clericum... applica contra fraudentes testamenta.
Paris Nat. lat. 15962 f. 118ra ; *18181* f. 298vb ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[omn. mort.]. [Prothema] *Si quis sermonem meum servaverit* (Joh. 8, 51) — Prothema in commemoratione defunctorum est conveniens persuasio ad hoc thema... alii, quando facit, quod dicit.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 36rb.

[omn. mort.]. *Memento Domine, dum* (Gen. 46, 14) — Videmus communiter in mundo, quod isti magni domini sicut papa vel imperator... Dicit Gregorius : Intende judicio... Fiat sermo de judicio.
Vat. lat. 1259 f. 222v.

[omn. mort.]. *Oportet te misereri* (Matth. 18, 33) — Nota, quod oportet filium assimilari patri in aliquo... ad locum requiei valeant introduci.
Vat. lat. 1259 f. 229v.

[omn. mort.]. *Unus est introitus homini* (Sap. 7, 6) — et comprehendit totam conditionem humanae naturae quoad tria... conscientiae possidendam. Ad hanc hereditatem...
Vat. lat. 1259 f. 226r.

[de mortuo]. *Quasi flos egreditur* (Job 14, 2) — Potest esse thema alicuius defuncti nobilis, ubi tria tanguntur. Primo adhuc viventis conversatio gloriosa et admirabilis quasi flos... Eccli. 22, 26 regressus ad amicum scil. per resurrectionem.
Avignon 601 f. 68r.

[Mart.]. *Dominus pauperem facit* (1 Reg. 2, 7) — Super illo verbo Job 30, 25 Compatiebatur anima pauperi, dicit glossa : Numquam qui vere com patitur proximo... Ps. 11, 3 in domo eius divitiae et gloriae.
Paris Nat. lat. 14964 f. 95ra ; *Avignon 304* f. 176v.

[**Mart.**]. *Dedi te in foedus* (Is. 42, 6) — Quando est discordia inter aliquos solent ire... 2 Macc. 4, 48 Hic est, qui orat pro populo et civitate sancta.
Avignon 304 f. 217r.

[**Mart.**]. *Stetit sol* (Jos. 10, 13) — Homo sanctus et virtuosus in omni statu, quantum potest, attingit medium... Apoc. 10, 1 facies eius erat sicut sol.
Avignon 304 f. 217v.
— Homo sanctus et virtuosus in omni opere suo debet stare semper in medio...
Paris Nat. lat. 14799 f. 220ra.
— Secundum Hugonem de Sancto Victore in libro de sacramentis : Ex sensibilibus intelligimus, quid de spiritualibus... quia doctrina semper facit cantare sublimissime.
Vat. lat. 1259 f. 232r.
— Dionysius cap. 1. de divinis nominibus : Impossibile est nobis aliter divinum radium... 2 Tim. 4, 8 Reposita est mihi corona justitiae.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 17vb.
— Non minus providit Deus materiae (?), de qua mundus... in caelo per gloriam.
Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 18vb.
— Non minus providit Deus homini ad perfectionem in via Dei... in medio eorum sum, hic per gratiam et in futuro per gloriam, quam...
Vat. lat. 1259 f. 237r.

[**Mart.**]. *Ecce princeps unus* (Matth. 9, 18) — Persona, quanto Deo propinquior et quanto Deo magis unita, melius habet rationem principantis... 1 Cor. 6, 17 Qui adhaeret Domino...
Paris Nat. lat. 18181 f. 299rb ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[**Mart.**]. *Viam Domini in veritate doces* (Matth. 22, 16) — Bonus princeps, quando populum sibi subjectum mittit per viam periculosam... Is. 32, 18 sedebit populus meus... in requie opulenta.
[Collat.] — Secundo beatus Martinus instruit nos indubitato, quia docet in veritate... visionem illius faciei vos laetificet.
Vat. lat. 1259 f. 238r.

[**Caecil.**]. *Mundam servavi* (Tob. 3, 12) — Homo, qui multum vult placere alteri soli... faciet bonum unicuique secundum merita operum suorum.
Avignon 304 f. 203r ; *Vat. lat. 1259* f. 207v.

[**Caecil.**]. *Non est mortua puella* (Matth. 9, 24) — Secundum Augustinum Deus dat animae vivere per gratiam... vivet anima mea et laudabit, scil. in gloria sanctorum.
Vat. lat. 1259 f. 248r.

[**Clem.**] *Lex clementiae* (Prov. 31, 26) — Inter cetera, quae ostendunt interiora est lingua... ad collem thuris, idest gloriae desideratae.
Avignon 304 f. 177v.
— Sicut dicit Seneca : Generosus est animus hominis... sic meretur aureolam doctorum et martyrum una cum praemio aeternali.
Paris Nat. lat. 15962 f. 96rb ; *18181* f. 301rb ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[**Clem.**]. *Cum per aquas transieris* (Is. 43, 2) — Haec est differentia inter veros et bonos amicos et malos... Deut. 4, 22 omnes transibitis et possidebitis terram egregiam.
Avignon 304 f. 218r.

— Verbum commune est et in sacra scriptura habetur, quod amicus in necessitate... vitam aeternam.

Paris Nat. lat. 14799 f. 220^{vb}.

— Secundum Augustinum nullus decipitur nisi ignorans et ideo quia multi ignorant... faciam te habere victoriam de eis.

Vat. lat. 1259 f. 244^{r}.

[Cathar.]. [Prothema] *Sagittae intra te sunt* (1 Reg. 20, 22) — Sanctus Augustinus verbum comparatur sagittae, gestabat verba in visceribus quasi sagittas... malum signum est signum guerrae.

Paris Nat. lat. 18181 f. 302va ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 144^{v} ; *1260* f. 135.

[Cathar.]. *Gloria filiae regis* (Ps. 44, 14) — Secundum jura puerorum est parentum hereditas... Ps. 72, 24 cum gloria suscepisti me.

Paris Nat. lat. 15962 f. 120^{rb} ; *18181* f. 303ra ; *Avignon 304* f. 144^{r} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 135.

— Secundum quod potest trahi ex verbis philosophi : In omni... Ps. 72, 24... et cum gloria suscepisti me. Ad quam gloriam...

Vat. lat. 1261 f. 221^{v}.

[Cathar.]. *Requievit archa* (Gen. 8, 4) — Unumquodque naturaliter quiescit in loco suo proprio in pace... Apoc. 21, 10 in mentem magnum et altum.

Paris Nat. lat. 3552 f. 126va ; *15962* f. 121ra ; *18181* f. 304va ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 46^{v}.

[Cathar.]. *Confide, filia, fides tua* (Matth. 9, 22) — Sicut est in operibus naturae sic est in operibus gratiae. Exemplum naturale est... collocata in gloria caelesti impleta et illustrata. Ad quam gloriam...

Vat. lat. 1259 f. 258^{v}.

[Cathar.]. *Doctrix est disciplina* (Sap. 8, 4) — Dicitur, quod doctrina bona generat gratiam. Istud enim est pretiosum, quod est rarum... Joh. 3, 33 quia verax es et viam Dei...

Avignon 304 f. 218.

[Cathar.]. *Veni de Libano* (Cant. 4, 8) — De jure maritus transfretans seu vadens ad regionem longinquam... Sap. 8, 2 Hanc amavi... formae illius mihi assumere.

Avignon 304 f. 218^{v}.

— Secundum jura maritus transferens se...

Paris Nat. lat. 14799 f. 221^{rb}.

[Cathar.]. *Sapientia aedificavit* (Prov. 9, 1) — Melius non potest noceri adversario quam in suo territorio forte castrum aedificare... 1 Paral. 1 ? Tu fecisti domum...

Avignon 304 f. 219^{r}.

[Cathar.]. *Lumen refulsit in tabernaculo* (Act. 12, 7) — Dicitur Prov. 3, 33 quod habitacula justorum benedicentur. Ratio huius auctoritatis est, quia locus vel vas, in quo res sacra debet poni... Exod. 15, 17 et plantabis in monte hereditatis tuae firmissimo habitaculo tuo. Ad quod...

Paris Nat. lat. 14964 f. 145ra.

Sermones de communi sanctorum.

[de apostolis vel Sim. et Jud.]. *Apostolorum nomina sunt haec* (Matth. 10, 2) — Principes ad ardua negotia eligunt sollemnes nuntios et famosos... Apoc. 14, 5 sine macula sunt ante thronum Dei.

Paris Nat. lat. 18181 f. 305^{vb} ; *Clm 13585* ; *Toulouse 337* f. 232^{vb} ; *Vat. lat. 1250* P. II.

— Nuntii, qui mittuntur ad negotium utile et difficile debent esse grossi et nominati... Num. 34, 17 Haec sunt nomina virorum, qui terram vobis dividunt. Rogemus...

Vat. lat. 1259 f. 210^{r}.

[de apostolis]. *Relictis omnibus* (Luc. 5, 11) — Consuetudo est regnum et principum terrenorum, quod in suo comitatu habent multos, qui sequuntur eos... Joh. 14, 23 et mansionem apud eum faciemus. Ad hanc mansionem...

Avignon 601 f. 64^{v}.

[de martyre sive i. f. S. Nicol.]. *Dabo tibi coronam vitae* (Apoc. 2, 10) — Secundum Gregorium consideratio praemii minuit vim flagelli. Unde pugil considerans praemium... Apoc. 22, 14 Beati, qui lavant stolas suas...

Paris Nat. lat. 15962 f. 90va; *18181* f. 308ra; *Avignon 304* f. 73^{r}; *Clm 13585*; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1260* f. 67^{v} ; *1261* f. 215^{v}.

[de martyre]. *Sustinuisti propter nomen meum* (Apoc. 2, 3) — Vocabis nomen eius Jesum (Luc. 1, 31) — Cil semble soupsonneus, qui ne se ose nommer...

Paris Nat. lat. 17516 f. 11.

— Vulgariter dicitur, que plus vale en genis quam force. Sap. 6, 1 Melior est sapientia... Judic. 16, 17 recedet a me...

Paris Nat. lat. 14966 P. II f. 11va.

[de martyre]. *Qui sustinet usque in finem* (Marc. 13, 13) — Intra sicut in sermone : Beati, qui persecutionem... certitudo indeficiens, quae in sermone : Beati mundo corde...

Paris Nat. lat. 3553 f. 15 ; *14799* f. 215^{vb} ; *14966* P. II f. 91.

[de martyre vel de S. Victore]. *Certamen forte* (Sap. 10, 12) — In omni exercitu bene ordinato... Dominus solus.

Paris Nat. lat. 14799 f. 128ra, 174ra ; *14973* f. 152.

[de martyribus]. *Propter te mortificamur* (Ps. 43, 22) — Naturaliter aliae partes corporis exponunt se morti et periculo pro capite... 1 Macc. 5, 50 pugnavit Judas tota die... et ideo meruit coronam gloriae.

Paris Nat. lat. 15962 f. 91^{rb} ; *18181* f. 306^{vb} ; *Toulouse 337* f. 233^{vb} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *1259* f. 207^{v} (Sim. et Jud. !) ; *1260* f. 131^{v}.

[de martyribus]. *Beati sunt, qui persecutionem patiuntur* (Matth. 5, 10) — Omne, quod operatur, naturaliter operatur propter finem... ipsius visione satiavit in gloria bonorum.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 35^{rb}.

— Omnis dolor, quem aliquis voluntarie patitur... Matth. 5, 8 Beati mundo corde.

Paris Nat. lat. 3553 f. 10 ; *14799* f. 209va ; *14966* P. II f. 74.

[de confessore ?]. *Esto fidelis* (Apoc. 2, 10) — Quando aliquis terrenus vult mittere

milites suos, ut proeliantur contra adversarios... Has duodecim stellas meritis illius N. nobis concedere dignetur...

Avignon 301 f. 66r

[de confessore ?]. *Dedit vobis doctorem justitiae* (Joel 2, 23) — Dicitur, quod opus incitat artificem... a Christo, qui vocat se granum frumenti, sicut fecit...

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 36ra.

[in dedicat. eccles.]. *Domus mea domus orationis est* (Luc. 19, 46) — Princeps magnus licet habeat plures domos pro familia... ut mereamur accipere gloriam. [Collat.] — Secundo tangitur recens mansio, in qua Christus residet... caro non perveniat impetrando scil. gratiam in praesenti et gloriam in futuro.

Paris Nat. lat. 15962 f. 123rb ; *18181* f. 324vb ; *Clm 13585* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in dedicat.]. *Sanctificavit tabernaculum suum* (Ps. 45, 5) — Ecclesia sollemnizat in dedicatione ecclesiarum et merito, quia quando aliquis tyrannus memoriam eius habebat.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 29vb.

— Licet naturaliter ita sit, quod istud, quod est naturaliter sanctum (?)... et ipse fundavit eam Altissimus, Ps. 86, 5.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 37vb.

— Naturaliter unumquodque (quodlibet) quiescit in loco (proprio) sibi convenienti unde musca venenosa... isti ecclesiam Dei non sanctificant, sed profanant.

Paris Nat. lat. 3553 f. 44v ; *17516* f. 26 ; *Avignon 304* f. 51r ; *Vat. lat. 1259* f. 261r.

— Naturaliter quaelibet res conveniens sibi quaerit et super illud quiescit...

Vat. lat. 1260 f. 44.

[in dedicat.]. *Non est hic aliud* (Gen. 28, 17) — Secundum apostolum Rom. 5. Videmus corporaliter, quod in magnis alliaciis sive religionibus... sed salus huic domui facta est, quod sec. Luc. 19, 9.

Paris Nat. lat. 14966 P. II.

* * *

[in synod.]. *Super muros tuos Jerusalem* (Is. 62, 8) — Rex habens duas civitates, unam sitam in loco pacifico... benedictione gratiae in praesenti et gloriae in futuro.

Paris Nat. lat. 14799 f. 222rb ; *14963* P. II n. 80 ; *14966* P. I f. 33 ; *14969* f. 232 ; *15962* f. 77ra ; *18181* f. 321ra ; *Avignon 304* f. 14v ; *601* f. 165 ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in synod.]. *Custodite sacerdotium vestrum* (Num. 18, 7) — Ubi majus periculum, ibi cautius est agendum et potius consulendum... et regnabit cum eo in aeternum.

Paris Nat. lat. 15962 f. 124va ; *18181* f. 320rb ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in synod. ?]. *Congrega mihi septuaginta viros* (Num. 11, 16) — Flumina procedunt a mari originaliter et postquam superirrigaverunt diversas terras... mortuus est senex et plenus dierum.

Paris Nat. lat. 14966 P. I f. 38vb.

[in elect. pontif.]. *Jacob elegit sibi Dominus* (Ps. 134, 4) — Videmus naturaliter in corpore naturali membra sequuntur caput... recte tractantem verbum veritatis.

Vat. lat. 1259 f. 269r.

[in elect. pontif.]. *Videte, quomodo caute ambuletis* (Eph. 5, 15) — Ubi maius periculum, ibi cautius est agendum. Quam periculosus sit status praelationis, status curam animarum habentis... quantum ad nostras conscientias cum Dei adiutorio procedatis.

Paris Nat. lat. 15962 f. 98^{rb} ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 157^{r}.

[in ordinibus]. *Erunt sacerdotes mihi* (Exod. 29,9) — Vasa deputata ad recipiendum pretiosum liquorem... sed erunt sacerdotes Christi et Dei et regnabunt cum eo.

Paris Nat. lat. 15962 f. 124ra ; *18181* f. 318va ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 169^{v} ; *Vat. lat. 1261* f. 169^{v}.

[in missa nova]. *Sic honorabitur* (Esth. 6, 9) — Legitur, quod rex Assuerus voluit honorare virum... ut sic omnes pariter perveniamus ad caelestia regna.

Avignon 601 f. 62^{v}.

[in recept. principis]. *Princeps Dei est apud nos* (Gen. 23, 6) — Princeps, qui auctoritate sibi commissa a rege superiori participatur... servitium, quod petit, est orationum suffragia.

Paris Nat. lat. 15962 f. 98^{vb} ; *18181* f. 312ra ; *Avignon 304* f. 254^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in recept. pontif.]. *Pontifex ex hominibus assumptus* (Hebr. 5, 1) — Assumptio seu promotio unius bonae personae quandoque est relevatio, exaltatio totius parentelae... Rom. 15, 30 adiuvetis me in orationibus vestris ad Dominum.

Paris Nat. lat. 14799 f. 244ra ; *14963* P. II n. 74 ; *14973* f. 186 ; *15962* f. 118va ; *18181* f. 313 ; *Avignon 304* f. 255^{r} ; *Vat. lat. 1250* P. II ; *Toulouse 337*.

[in recept. pontif.]. *Utilem rectorem in tempore suscitabo* (Eccli. 10, 4) — Rector navis debet potissime suscitari et incitari tempore, quo navis est in magno periculo... statuta melius observentur ad Dei gloriam.

Paris Nat. lat. 15962 f. 94^{vb} ; *18181* f. 315ra ; *Avignon 304* f. 256^{v} ; *Toulouse 337*.

[in visit.]. *Missus es, ut visites* (1 Esdr. 7, 14) — In domo regis seu principis haec est differentia inter familiam communem et spiritualem... Ps. 75, 2 Notus in Judaea Deus.

Paris Nat. lat. 18181 f. 316ra ; *Avignon 304* f. 257^{v} ; *Toulouse 337* ; *Vat. lat. 1250* P. II.

[in visit.]. *Descendi in hortum* (Cant. 6, 10) — Praelatus ponitur in ecclesia Dei sicut hortulanus in horto. Unde sic sine dubio tot habet hortos, quot habet ecclesias... sic visitare, quod regnum aeternum mereantur possidere.

Paris Nat. lat. 18181 f. 317^{rb} ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 159^{v}.

[in visit.]. *Faciet cum tentatione* (1 Cor. 10, 13) — Est quidam lapis pretiosus, qui dicitur geratiem (?) vel geraticem (?) talis virtutis... hodie enim in die martyrii sui recepti sunt in caelo.

Avignon 304 f. 259^{r}.

[ad religiosos]. *Perfice gressus meos* (Ps. 16, 5) — Sed nota custos ecclesiae non solum visitat, ut scrutetur... Secundum beatum Gregorium arbores in terra bona de novo plantatae indigent frequenti irrigatione... Act. 7, 59 ne statuas illis hoc peccatum. Rogabimus...

Paris Nat. lat. 18181 f. 328va ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 162^{v} ; *1260* f. 120^{r}.

[ad religiosos]. *Si dixero vobis caelestia, credetis* (Joh. 3, 11) — In navi, ut bene et secure regatur, omnes inferiores oboediunt dicto naviculi rectoris... Ipse enim faciet salvum populum.
Paris Nat. lat. 15962 f. 63^{vb} ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 166^{r}.

[ad religiosos]. *Qui credit in ipsum, non pereat* (Joh. 3, 15) — Unumquodque, quod maxime praeservat existentes in navi, ne submergantur et pereant, est gubernatori credere... sine scandalo quoad proximum et in pace quoad Deum. Quam pacem.
Paris Nat. lat. 18181 f. 327ra ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 168^{r}.

[de religiosis]. *Relictis omnibus* (retibus !) *surgens secutus est eum* (Matth. 4, 20). — Secundum doctrinam Dionysii et aliorum sanctorum inferiora reguntur... Christus est lux vera. Ad quam nos...
Vat. lat. 1259 f. 265^{r}.

[in necessit.]. *Oravit et caelum dedit pluviam* (Jac. 5, 18) — vide in rogat.

[in periculis]. *Esther regina confugit ad Dominum* (Esth. 14, 1) — Secundum scripturas fuerunt aliqui philosophi ita excellentis ingenii et habuerunt intellectum ita elevatum... ut oculos nostros dirigamus ad te. Rogabimus...
Paris Nat. lat. 18181 f. 310 ^{va} ; *Vat. lat. 1250* P. II f. 153^{v}.

[in necessit.]. *Nunc clamemus in caelum* (1 Macc. 4, 10) — Arcus quantumcumque fortis et ad sagittandum paratus... Matth. 3, 2 agite ergo poenitentiam...
Vat. lat. 1261 f. 162^{r}.

[de X. praeceptis]. *Serva mandata* (Prov. 7, 2) — In bello mortali melior est sapientia boni regiminis fortitudine corporali... oppositum est maximum peccatum sortilegii et infidelitatis.
Avignon 304 f. 60^{r} ; *Vat. lat. 1260* f. 54.

Non assumes nomen Dei tui in vanum (Exod. 20, 7) — Secundum praeceptum quo obligamur ad divinae reverentiam maiestatis... ad pedes eius sanguinolenta rediit ad detestationem peccati.
Avignon 304 f. 62^{r} ; *Vat. lat. 1260* f. 55^{v}.

Memento, ut diem sabbati sanctifices (Exod. 20, 8) — Praeceptum, quo obligamur ad divinae memorationem bonitatis... ignis cadens de caelo foenum combussit penitus et consumpsit.
Avignon 304 f. 63^{r} ; *Vat. lat. 1260* f. 56^{v}.

Honora patrem (Exod. 20, 12) — Sicut alias dictum est, ad hoc, quod homo sit bene ordinatus in bello spirituali requiritur... in quo est vita subtrahunt et ita mortem inducunt.
Avignon 304 f. 64^{v} ; *Vat. lat. 1260* f. 58^{v}.

Non occides (Exod. 20, 13) — Dictum est de quattuor praeceptis affirmativis docentibus bonum erga Deum et proximum facere... contra transgressores huius praecepti mors pecudum. Nota causam qualiter (quaeritur ?)...
Avignon 304 f. 67^{r} ; *Vat. lat. 1260* f. 61.

Non moechaberis (Exod. 20, 14) — Sextum praeceptum, quod prohibetur nocumentum proximi in persona coniuncta scil. uxore... ubi sunt exempla, scil. exempla libri de apibus.
Avignon 304 f. 87^{v} ; *Vat. lat. 1260* f. 83^{r}.

[Firmin.]. *Thronus eius erit firmissimus* (1 Paral. 17, 14) — Justitia aequitatis exigit ut miles, qui semper est coniunctus regi in proelio... in perpetuas hereditates.

Avignon 304 f. 224v.

— Justitia requirit, quod miles, qui cum rege in bello et labore...

Paris Nat. lat. 14799 f. 226rb.

[?] *Vocabit vos per evangelium* (2 Thess. 2, 14) — Quando aliquis vult facere aliquod magnum festum, invitat multos... 1 Petr. 5, 1 eiusdemque, cuius gloriae

Avignon 304 f. 176r.

[?] *Sapientissimus docuit* — In verbo proposito tangitur triplex conditio necessaria praedicatori divini eloquii... ipse nominatissimus inter tres. Sic patet primum.

Avignon 304 f. 195r.

[?] *Jerusalem evangelistam dabo* (Is. 41, 27) — Verbum requirit claritatem visionis in praedicatore, suavitatem dilectionis in audiente... Praedicate verbum Dei.

Avignon 304 f. 196v.

[?] *Introduxit Saram* (Tob. 7, 19) — Consuetudo est, quod postquam sponsa fuit aliquo tempore... introduxit me rex cellam, Cant. 2, 4.

Avignon 304 f. 213r.

[?] *Assumpsit me spiritus* (Ez. 3, 12) — Nemo potest dicere : Dominus Jesus (1 Cor. 12, 3) — Sicut dicit beatus Bernardus in quodam sermone... devotissime salutemus dicentes : Ave Maria.

— Verba proposita, quae leguntur Ez. 3 congrue assumpta sunt... fons aquae salientis in vitam aeternam, Joh. 4, 14.

Paris Nat. lat. 15962 f. 65ra.

[?] *Hic perfectus est vir* (Jac. 3, 2) — Dicit Hieronymus : Perfectus est, qui nihil aliud praeter Deum habet... et non est stimulatus in tristitia delicti.

Paris Nat. lat. 14964 f. 49va.

[?] *Hoc donum Dei est* (Eccle. 3, 13) — Solet dici, quod promissio, quae non sedatur, fatua est consolatio. Propter quod sunt fatui reputandi... Matth. 19, 22 Vade et vende omnia, et abiit tristis. Fiat finis, sicut volueris.

Paris Nat. lat. 14964 f. 96rb.

Würzburg. J. B. Schneyer.

Notes

1. Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire

Il semble que certains textes jouissent d'une autorité telle que nul ne songe à en vérifier le dossier. On continue ainsi de citer saint Cyprien parmi les auteurs qui ont mentionné le purgatoire [1]. La référence est donnée par tous les auteurs. Il s'agit d'un passage de l'épître LV selon l'édition de Migne (PL 3, 786). Si le fait est vérifié il revêt une importance considérable. Mais nous ne saurions le dire avant d'avoir repris dans le détail le texte en question, que de génération en génération les théologiens semblent se communiquer les uns aux autres sans autre forme d'examen [2].

Interrogeons donc à notre tour ce fragment. Le sujet du paragraphe est celui de la lettre tout entière : l'épineuse question des « lapsi ». Le correspondant de saint Cyprien se refuse à admettre à la pénitence les « lapsi » ou du moins l'évêque éprouve le besoin de justifier sa relative indulgence sur ce point.

> Nec putas, frater carissime, hinc aut virtutem fratrum minui aut martyria deficere quod lapsis laxata sit paenitentia et quod paenitentibus spes pacis allata.

Il ne faut pas craindre que l'adoucissement de la pénitence, la perspective de la paix accordée ne diminue le nombre des martyres, ne tarisse la force pour le suprême témoignage. Aux adultères aussi l'Église accorde la pénitence et cette manière de faire n'a pas diminué le nombre des vierges, ni l'estime de la chasteté.

Vient alors le texte qui nous occupe :

> Aliud est ad veniam stare,
> aliud ad gloriam pervenire ;
> aliud missum in carcere non exire unde donec solvat novissimum quadratem (*Mt.* 5, 26),
> aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem[3] ;

---

1. A. Piolanti, *Il dogma del purgatorio*, dans *Euntes docete* 6 (1953) p. 289 et 298.

2. Voir à ce sujet les notes reproduites dans l'édition de Migne PL 3, 786. Le *Dictionn. Théol. cath.*, art. *Purgatoire*, t. XIII, col. 1214, cite, lui aussi, saint Cyprien comme favorisant le dogme du purgatoire.

3. Faut-il voir ici une citation ou au moins une allusion à *I Cor.* 3, 14 ? L'éditeur de la correspondance de saint Cyprien dans la collection Budé, L. Bayard (Paris 1925, t. II, p. 144) ne la mentionne pas. Migne, par contre, le faisait. Notons qu'il pourrait alors s'agir aussi bien de *I Cor.* 3, 8 que de *I Cor.* 3, 14 et que de toute façon la citation est loin d'être explicite.

aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne,
aliud peccata omnia passione purgasse ;
aliud denique pendere in die judicii ad sententiam Domini,
aliud statim a Domino coronari.

Le texte, comme en fait foi la note de l'édition de Migne, a reçu plusieurs interprétations. Il semble évident qu'il s'agisse ici d'un parallélisme entre les pénitents et les martyrs. La supériorité de la condition de ces derniers est telle que l'estime et donc l'existence du martyre ne sauraient être mises en question par la pénitence donnée aux apostats.

Essayons de préciser encore un peu. Les martyrs sont dans la gloire. On sait que c'est là croyance commune : les martyrs vont immédiatement auprès de Dieu. Saint Cyprien exprime cette idée dans un autre endroit [4]. La situation des martyrs est ici ainsi décrite :

ad gloriam pervenire. — statim fidei et virtutis accipere mercedem [5]. — peccata omnia passione purgasse. — statim a Domino coronari.

Tel est donc leur état digne d'envie. La supériorité de leur condition éclate si on la compare à une autre condition. Mais ici se pose le premier vrai problème : à qui est comparé le martyr ? Au « lapsus » admis à la pénitence, non pas à n'importe quel pénitent. Martyr et renégat ont été ensemble dans la « tentation ». Comme leur sort est différent maintenant ! Loin d'être dans la gloire, le second fait pénitence. « Ad veniam stare » semble bien indiquer ici la pénitence de celui qui attend la réconciliation. Alors qu'il aurait pu être comme le martyr dans la gloire, il est encore au-dessous du fidèle. La comparaison est, on le voit, tout à la gloire de la mort pour le Christ. Nulle inquiétude qu'on en vienne à mépriser le témoignage suprême : la tactique de l'Église qui honore les uns et humilie les autres prévient ce danger. Il n'est donc pas du tout évident que « ad veniam stare » désigne un châtiment d'outre-tombe.

« Aliud missum in carcere ». Nous voici devant l'allusion à *Mt.* 5, 26. Le texte sera invoqué dans la suite en faveur de la purification d'outre-tombe. Sommes-nous ici dans ce cas ? Certains l'admettent et soutiennent qu'il s'agit ici des pénitents qui n'ont pas achevé sur terre la satisfaction pour leurs fautes [7]. Mais le texte n'en dit rien et il peut tout simplement être question, ici encore, de la pénitence ecclésiastique. Si le mot « carcere »

4. Par exemple dans la lettre à Fortunat (PL 4, 654), où l'auteur institue une comparaison entre les deux baptêmes d'eau et de sang : « Nos tantum qui, Domino permittente, primum baptisma credentibus dedimus, ad aliud quoque praeparemus, insinuantes et docentes hoc esse baptisma in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius, baptisma in quo angeli baptisant, baptisma post quod jam nemo peccat, baptisma quod fidei nostrae incrementa consummat, baptisma quod nos de mundo recedentes *statim Deo copulat* ».

5. « statim fidei et virtutis accipere mercedem... » ; « statim Deo copulat... ».

6. Ne pourrait-on rapprocher de l'expression « ad veniam stare » celle par laquelle saint Augustin désigne la vie présente : « sub venia vivere », *De civ. Dei* X, 22 (PL 41, 300) ?

7. Cf. PL 4, 67-70.

évoque pour nous le purgatoire, cette liaison n'était pas aussi spontanée au temps de saint Cyprien.

Le fragment suivant ne va-t-il pas, par contre, nous obliger à pénétrer, si l'on peut dire, dans l'au-delà ? « Pro peccatis longo dolore cruciatum emundari ». Cela, il est vrai, peut très bien s'entendre encore de la pénitence, mais comment interpréter la suite : « purgari diu igne » ? A prendre les mots dans leur sens obvie, il est question ici d'un feu purificateur. Ce feu est-il en ce monde ? J'avoue ne pouvoir exclure a priori cette solution déjà proposée autrefois [8]. En des temps plus récents, il semble que le traducteur de la correspondance de saint Cyprien ait eu, sans s'en expliquer, le même sentiment. Voici sa traduction : « C'est une chose... de se laver de ses péchés par le tourment d'une longue souffrance et de se purifier *en quelque sorte* par le feu » [9]. Dans l'hypothèse où il s'agit, ici encore, de ce monde, tout le membre de phrase ne peut avoir qu'un sens : c'est une description de la pénitence. Le parallélisme des situations serait bien sauvegardé : les martyrs se purifient en un moment de tous leurs péchés, les apostats ont une longue pénitence à accomplir avant de recevoir la paix. L'hypothèse ne semble pas manquer de vraisemblance. Admettons cependant que le feu dont il s'agit soit un feu dans l'au-delà. Faudrait-il y voir un feu du purgatoire ? Nullement, malgré le mot « purgari ». Tout au plus serait-il question du feu du jugement, connu de saint Cyprien comme de ses prédécesseurs et successeurs. Ce feu n'était pas situé immédiatement après la mort [10]. Mais comment ce feu du jour du jugement peut-il être accolé à l'adverbe « diu » ? Peut-être métaphoriquement... Ne serait-ce pas plutôt la longue pénitence sur laquelle l'auteur insiste : la réconciliation n'est pas aisée, nous ne sommes pas des laxistes. Nous rencontrons précisément dans la même lettre cette « diu paenitentia » dont le parallélisme avec le « diu ignis » ne peut pas ne pas nous frapper [11]. Si l'on doute de la solution proposée, on ne peut en tout cas affirmer que le feu du purgatoire soit ici en cause.

Nous arrivons enfin au dernier membre de la comparaison : d'un côté les martyrs couronnés immédiatement, de l'autre leurs frères, d'épreuve mais non de triomphe, qui malgré leur pénitence devront attendre le jour du jugement. Cette attente mentionnée confirme les perspectives eschatologiques que nous supposions il y a un instant [12]. Elle n'est pas propre aux apostats, comme le soulignent involontairement ceux qui veulent trouver

---

8. Cf. PL 4,69.

9. S. Cyprien, *Correspondance*, éd. L. Bayard, Paris 1925, t. II, p. 144. Les mots soulignés le sont par nous.

10. On ne peut soutenir que saint Cyprien n'ait pas admis de délai dans la béatitude totale des non-martyrs. L'argumentation rapportée dans Migne, PL 3 786D, n'est pas probante. A. Michel le note très justement dans l'article *Purgatoire* du *Dictionn. Théol. cath.* Par contre, nous ne suivons pas cet auteur dans l'interprétation du texte que nous étudions ici.

11. « diu paenitentia » VI (PL 3, 767) ; « diu ignis » XX (PL 3, 786).

12. Il est inutile et anachronique de penser que « die judicii » puisse être entendu du jour du jugement particulier.

dans ce texte une allusion aux pénitents morts avant la satisfaction totale. Tous les chrétiens à l'exception des martyrs auront à attendre. Mais ici il ne s'agit que des seuls renégats qui *auraient pu* ne pas connaître la situation commune.

Ainsi le tableau est complet. Que le correspondant de saint Cyprien ne s'alarme pas. Le martyre conserve toute sa prééminence.

Tel semble être le contenu de ce texte. Il était facile, avouons-le, de transposer ces lignes de la pénitence au purgatoire [13]. Entre les deux sujets, il y a une liaison profonde et l'histoire de l'un intéresse au plus haut point l'histoire de l'autre. Mais la lettre à Antonien n'a pas cette portée. La citation de saint Matthieu sur la restitution parfaite reçoit ici, si notre lecture est juste, une application pénitentielle. C'est peut-être la première utilisation de ce texte évangélique en ce sens, et il ne serait pas sans intérêt de suivre l'évolution de son usage chez les premiers Pères latins.

Nantes. PIERRE JAY.

2. La « Summa Sententiarum » source des « Sententiae Sidonis » *Vat. lat. 1345*

Le manuscrit *Vat. lat. 1345*, jadis en possession de l'Église de Sidon, nous a transmis un de ces recueils de sentences mi-canoniques mi-dogmatiques comme la première moitié du XII[e] siècle en a connu plusieurs. Selon la description qu'en donne P. Fournier [1], les parties canoniques proviennent presque exclusivement de la *Panormia* d'Ives de Chartres, tandis que les sections théologiques seraient faites principalement de fragments tirés de la *Summa Sententiarum*.

G. Le Bras [2], M. Grabmann [3] et J. de Ghellinck [4] ont souscrit au jugement de P. Fournier. Par contre, feu Mgr A. Landgraf a contesté la dépen-

---

13. Il semble que la source principale des différentes études sur la doctrine de saint Cyprien continue d'être l'ouvrage fondamental de A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922. L'auteur, p. 35, note 1, conclut du texte que nous venons d'étudier à « des différences de traitement » outre-tombe. Il affirme que le feu dont il est ici question « ne peut être que le feu du purgatoire ». Nos conclusions nous ont conduits ailleurs. Par contre on ne peut que reprendre la fin de la note : « La croyance au purgatoire ressort aussi de la coutume d'offrir le saint sacrifice pour les fidèles trépassés... » C'est certainement dans la vie de l'Église dont témoigne saint Cyprien, plus que dans des affirmations directes de lui, qu'on trouve la foi de l'Église, non explicitée dans les détails, mais réelle, au purgatoire.

1. P. FOURNIER, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Biblioth. École Chartes* 58 (1897) 664-672.

2. G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident* II, Paris 1932, p. 346.

3. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II, Fribourg-en-Brisg. 1911, p. 302-304.

4. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris 1948, p. 124 et 463.

dance de la Somme vaticane à l'égard de la *Summa Sententiarum*. Dans un article paru en 1939 [5], le regretté médiéviste examina un certain nombre de passages parallèles des deux sommes. Il constata que les *Sententiae Sidonis* font régulièrement précéder les nombreux textes patristiques qu'elles citent, non seulement du nom de l'auteur comme le fait la *Summa Sententiarum*, mais aussi du titre et du chapitre des ouvrages auxquels elles les empruntent. Il s'aperçut également que les mêmes *Sententiae Sidonis* présentent souvent des citations expresses et directes là où la *Summa* se contente d'abréger ou de paraphraser les textes des Pères.

De l'avis de A. Landgraf, l'ensemble de ces additions, de ces retouches et de ces précisions ne s'expliquent pas par le fait que les *Sententiae Sidonis* auraient employé, à côté de la *Summa*, l'un ou l'autre florilège patristique. Les deux sommes citent en effet plusieurs textes des Pères avec des variantes et des interpolations dont quelques-unes sont certainement dues à l'influence des *Sententiae Anselmi* [6]. Or rien n'indique qu'il y eût des florilèges patristiques avec pareilles particularités, encore moins que l'auteur des *Sententiae Sidonis* ait eu la chance de tomber sur un échantillon de cette espèce. Il faut donc supposer qu'il disposait d'un florilège représentant le type normal. Mais alors, pourquoi a-t-il négligé de s'en servir pour corriger les citations trop libres et peu correctes de la *Summa Sententiarum* ?

Pour sortir de l'impasse, A. Landgraf ne vit que deux issues : ou bien accorder la priorité aux *Sententiae Sidonis* vis-à-vis de la *Summa*, ou bien admettre l'existence d'une troisième somme qui présentait déjà les particularités signalées et que les *Sententiae Sidonis* auraient transcrites à la lettre, la *Summa* en raccourci et avec moins de fidélité. La seconde hypothèse lui parut la plus probable. En effet, le prologue général de la *Summa Sententiarum* sert de prologue au traité XI des *Sententiae Sidonis*, mais l'examen interne de la pièce révèle qu'il s'agit bien d'une introduction à la théologie en général, non d'une introduction à un traité en particulier.

---

5. A. Landgraf, *Die « Summa Sententiarum » und die Summe des Cod. Vat. lat. 1345*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 260-269.

6. A. Landgraf (*art. cit.* 266) fait grand cas de la définition suivante du *mendacium* (*Vat. lat. 1345*, f. 121^{v}) : « Item Augustinus contra mendacium : Mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi, que tunc inest vel postea advenit. Quandoque enim, cum aliquid promittit, non tunc voluntatem fallendi habet ». Ce texte se trouve avec quelques variantes dans la *Summa Sententiarum* IV, 5 (PL 176, 123C) : « Item Augustinus : Mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi. [Quod sic debet intelligi : cum intentione fallendi] quae tunc inest vel postea advenit. Quandoque enim, cum aliquid promittit, non tunc habet voluntatem fallendi » ; mais les mots entre crochets sont absents du texte, écrit de la première main, du ms. *Laon 471*, f. 27^{v}. Saint Augustin, *Contra mendacium* 12, n. 26 (PL 40, 537) n'a que les mots : « Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi ». Le remaniement de ces mots par la *Summa* et les *Sententiae Sidonis* se rattache aux *Sententiae Anselmi* (éd. Bliemetzrieder 98) : « Auctoritas dicit : Mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi, que vel presentialiter inest vel postea advenit. Nam si quis alii promiserit se daturum, etiam dum promisit voluntatem dandi habet etc. »

Sa place dans les *Sententiae Sidonis* n'est donc pas originelle. Pour cette raison et d'autres semblables, A. Landgraf s'arrêta à l'idée d'une source littéraire commune.

A cette position initiale l'éminent médiéviste est resté fidèle jusque dans ses dernières publications [7]. Est-elle fondée ?

La réponse à cette question est plus importante qu'elle ne paraît à première vue. Si les conjectures de A. Landgraf devaient se vérifier, toute l'histoire littéraire des années 1130-1150 s'en trouverait profondément modifiée. C'est que les emprunts que, dans cette hypothèse, la *Summa Sententiarum* aurait faits aux *Sententiae Sidonis* ou, du moins, à la source commune sont fort nombreux et considérables. On en jugera par la liste suivante, qui n'a nulle prétention d'être exhaustive.

1. Vat. I, 1 (*Vat. lat. 1345*, f. 6^{r}) : *Sicut ratio... vicissitudinis obumbratio* = *SS* I, 4 (PL 176, 47D).
2. Vat. I, 5 (f. 7^{r}) : *Queritur si in Deo... potest augeri* = *SS* I, 10 (58 A).
3. Vat. I, 13 (f. 8^{r}) : *Queritur cum hoc nomen... omnipotens et similia* = *SS* I, 9 (56BD).
4. Vat. I, 33 (f. 15^{r}-15^{v}) : *Opponitur. Hodie fit nova... sempiternus sine tempore* = *SS* I, 4 (49 BD).
5. Vat. II, prol. (f. 16^{r}) : *De illa parte fidei... visibilis apparuit* = *SS* I, 15 (70 B).
6. Vat. II, 12-16 (f. 17^{v}-18^{r}) : *Verbum suscepit animam... et Deus homo* = *SS* I, 15 (70D-72B).
7. Vat. II, 23-24 (f. 18^{v}-19^{r}) : *Augustinus super Ioannem... assentire videntur* = *SS* I, 16 (72CD).
8. Vat. II (f. 24^{v}) : *Si queritur Christus est Filius... secundum quid dicatur* = *SS* I, 18 (76D-77B).
9. Vat. II (f. 27^{r}) : *Solet queri utrum Christus peccare... damnari possit* = *SS* I, 18 (78 AB).
10. Vat. II (f. 27^{v}) : *Primus status hominis... non posse peccare* = *SS* I, 18 (78CD).
11. Vat. II (f. 28^{r}-29^{r}) : *Gregorius in Mattheum : Erubescant... fuisse duas voluntates* = *SS* I, 17 (75D-76B).
12. Vat. II (f. 29^{r}) : *Queri solet si Christus fidem... non est concedendum* = *SS* I, 18 (77BC).
13. Vat. IV, prol. (f. 36^{r}) : *Plato namque dixit... ingerentur ut anime* = *SS* II, 1 (79CD).
14. Vat. V, 127 (f. 51^{r}-51^{v}) : *In prima angelorum conditione... quod est solius Dei* = *SS* II, 2 (81D-82D).
15. Vat. VI, prol. (f. 52^{r}) : *Ad imaginem namque... equalis est Patri* = *SS* III, 2 (91BC).
16. Vat. VII, 2 (f. 63^{v}-64^{r}) : *Item in libro de correctione... in eo continetur* = *SS* III, 11 (107A-107D).
17. Vat. VIII, prol. (f. 73^{r}-73^{v}) : *Que quidem tribus de causis... medium concessit* = *SS* IV, 1 (117C-118C).
18. Vat. VIII, prol. et 1 (f. 73^{v}-74^{r}) : *Nam ab initio mundi... ministerium circumcisionis* = *SS* IV, 1 (118C-119A).
19. Vat. VIII, 3-5 (f. 74^{v}) : *Quod dicit Gregorius... tollit peccata mundi* = *SS* IV, 1 (119AC).

---

7. A. Landgraf, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, Barcelone 1956, p. 127.

20. Vat. IX, prol. (75r) : *In sacramento etenim baptismi... auferebat pelliculam* = *SS* IV, 1 (118C).

21. Vat. *ibid.* (f. 75r-75v) : *Quem quidem baptismus... baptismo prepararet* = *SS* V, 1 (127 AC).

22. Vat. *ibid.* (f. 75v) : *In quo baptismo hec... res sacramenti* = *SS* V, 2 (128A).

23. Vat. IX, 15-16 (f. 77r) : *Augustinus de penitentia : Omnis qui iam... unusquisque vestrum in nomine Domini nostri Iesu Christi* = *SS* V, 5 (130 C).

24. Vat. X, prol. (f. 92v-93r) : *Per baptismum enim abluimur... quam Iudeorum* = *SS* VI, 2 (139AB).

25. Vat. XI, prol. (f. 103r-103v) : *Nam de fide et spe que in nobis... in lucem ponere* = *SS* prol. et I, 1 (42-43A).

26. Vat. XI, 1-3 (f. 103v) : *Et quoniam fide... bona conscientia* = *SS* I, 1-2 (43AC).

27. Vat. XI, 7 (f. 104r-105r) : *De fide tamquam fundamento... diligimus et e converso* = *SS* I, 2 (43C-45C).

28. Vat. XI, 17 (f. 105r-106r) : *Supradictis addendum est... sacramentum incarnationis* = *SS* I, 3-4 (45C-47C).

29. Vat. XIV, 1 (f. 114r-114v) : *Quare lex sit data... demoniis immolarent* = *SS* IV, 2 (120AD).

30. Vat. XIV, 2-4 (f. 114v-115r) : *De preceptis restat dicere... illud tale nihil est* = *SS* IV, 3 (120D-121D).

31. Vat. XIV, 7-8 (f. 115r) : *Secundum preceptum... i. e. Spiritum sanctum* = *SS* IV, 3 (121D-122A).

32. Vat. XIV, 11-12 (f. 115v) : *In secunda tabula primum... non committit homicidium* = *SS* IV, 4 (122AB).

33. Vat. XIV, 53-54 (f. 118v) : *Tertium preceptum est... furtum facies* = *SS* IV, 4 (122BC).

34. Vat. XIV, 58 (f. 118v-119r) : *Sub furto continetur sacrilegium... res templi* = *SS* IV, 4 (122C).

35. Vat. XIV, 62 (f. 119r) : *Rapina etiam sub furto... sed fingitur* = *SS* IV, 4 (122C).

36. Vat. XIV, 66 (f. 119v) : *Quod sub rapina usura... accipere quam dare* = *SS* IV, 4 (122C).

37. Vat. XIV, 84 (f. 120v-121v) : *Quintum preceptum est... ironie sunt mendacia* = *SS* IV, 5 (122D-123D).

38. Vat. XIV, 105 (f. 122r) : *De periurio... in stupri flagitio* = *SS* IV, 5 (123D-124A).

39. Vat. XIV, 141-142 (f. 125r) : *Sextum preceptum... ubique facit* = *SS* IV, 6 (124C-125A).

Cette liste nous présente une quarantaine de passages strictement parallèles, la plupart d'une étendue d'une à deux colonnes de la Patrologie latine. Certains d'entre eux se tiennent, au point de constituer de véritables traités théologiques, sur la foi par exemple (nos 26-28) ou encore sur le décalogue (nos 29-39).

Les différences principales qui séparent l'une et l'autre séries se rapportent au mode de citer les textes patristiques. En effet : 1) les *Sententiae Sidonis* offrent plus de citations que la *Summa* ; 2) elles indiquent régulièrement les ouvrages dont elles proviennent ; 3) elles remplacent les citations implicites et les paraphrases de la *Summa* par les textes originaux ou prétendus tels.

Étant donné que pour tout le reste les deux séries sont pratiquement

identiques, il est clair que dans l'hypothèse de A. Landgraf la *Summa Sententiarum* devient, sur grande échelle, œuvre de plagiaire. En effet, pour les trente-neuf passages signalés, son apport se serait limité à paraphraser, à supprimer et à raccourcir un certain nombre de textes patristiques cités par la source commune. Malheureusement tout ce que nous connaissons de la méthode de travail de l'auteur de la *Summa* contredit cette assomption. Certes cet auteur exploite à fond la littérature de son temps : à chaque page il utilise les écrits de Hugues de Saint-Victor, de saint Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry, de Gautier de Mortagne et d'autres contemporains, mais ses emprunts se limitent généralement à des bouts de phrases, jamais ils ne dépassent quelques lignes [8]. Comme le faisait déjà observer M. Chossat [9], l'anonyme de la *Summa* est un compilateur intelligent et personnel, qui résume, omet, élague, et quelquefois développe et met en relief ce qui est trop concis et estompé. Mais voilà que, en utilisant les *Sententiae Sidonis* ou la source dont elles dépendent, ce même auteur n'aurait fait que copier servilement et par pages entières !

C'est d'autant plus difficile à croire que, par le retour des choses, A. Landgraf doit nécessairement doter l'auteur de la source commune de toutes les qualités qui caractérisent celui de la *Summa Sententiarum*. En effet les parties que celle-ci a en commun avec les *Sententiae Sidonis* ne diffèrent en rien, ni par le style, ni par la rédaction, ni par l'emploi des sources, de celles qui lui sont propres. Les mêmes influences qu'on découvre dans les unes se font jour dans les autres, qu'il s'agisse des *Sententiae Anselmi*, des écrits de Hugues de Saint-Victor, des traités de Gautier de Mortagne ou d'autres œuvres théologiques du temps. Il en résulte que le document-source, postulé par A. Landgraf, avait déjà toutes les perfections de son dérivé, la *Summa Sententiarum*. On s'étonne dès lors que cette œuvre ait disparu sans laisser la moindre trace, alors que la *Summa* a connu un succès immense et immédiat.

Au demeurant, les raisons invoquées par A. Landgraf pour soutenir sa manière de voir ne s'imposent nullement. Tout s'explique d'une manière très simple si l'on admet que, dans les cas signalés, les *Sententiae Sidonis* dépendent principalement de la *Summa Sententiarum* et en ordre subsidiaire de la *Panormia* d'Yves de Chartres et peut-être de quelque recueil analogue. Préoccupées avant tout de produire sur les sujets qu'elles traitent un exposé succinct et clair avec le maximum d'*auctoritates*, les *Sententiae Sidonis* accueillent et respectent tous les textes doctrinaux et toutes les citations expresses de la *Summa*, même celles qui se présentent avec des additions et des interpolations récentes. Toujours guidées par les mêmes préoccupations, elles se servent en outre de la *Panormia*, et peut-être de quelque autre recueil, pour préciser les références, remplacer les citations implicites et les paraphrases de la *Summa* par des citations expresses, et

8. Cf. L. Ott, *Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum*, dans *Scholastik* 18 (1943) 78-90 et 219-239 ; D. Van den Eynde, *William of Saint-Thierry and the Author of the « Summa Sententiarum »*, dans *Franciscan Studies* 10 (1950) 241-256.

9. Cf. M. Chossat, *La Somme des Sentences* (*Spicil. sacrum Lovan.*, 5), Louvain 1923, p. 88.

compléter le nombre des *auctoritates*. Ainsi s'expliquent sans difficulté toutes les particularités qui firent tant d'impression sur A. Landgraf.

Notons pour finir que les *Sententiae Sidonis* ont encore fait des emprunts textuels à un écrit dogmatique autre que la *Summa Sententiarum*. Elles ont en effet copié de longs passages du *Tractatus de coniugio* qui, dans l'édition de Migne, fait suite à la *Summa*, mais qui en réalité est l'œuvre de Gautier de Mortagne [10]. En voici le relevé :

1. Vat. XVI, 27-28 (*Vat. lat. 1345*, f. 182r-182v) : *Augustinus de bono nuptiarum : Coniugalis... commistionem temperabant* = GAUTIER, *De coniugio*, 3 (PL 176, 156C-157A).

2. Vat. XVI, 34 (f. 186v-187r) : *Augustinus de bono nuptiarum : Tria sunt principalia bona... concordia provenit* = GAUTIER, *De coniugio*, 4 (157BC).

3. Vat. XVI, 139-147 (f. 193r-194r) : *Innocentius papa : Que vero spiritualis ...revelante innotuit* = GAUTIER, *De coniugio*, 10 (162C-163C).

Les rapports des *Sententiae Sidonis* avec le traité de Gautier de Mortagne ne diffèrent guère de celles qui les relient à la *Summa Sententiarum*. Par exemple, la référence *Augustinus de bono nuptiarum*, par laquelle débute dans les *Sententiae Sidonis* le second des passages cités, se réduit dans le texte de Gautier aux simples mots *dicit Augustinus*. Si A. Landgraf avait eu connaissance de cette particularité, en aurait-il conclu, comme il le fit pour la *Summa Sententiarum*, que le traité *De coniugio* de Gautier de Mortagne dépend soit des *Sententiae Sidonis* soit d'une somme théologique qui aurait servi de source commune ? On peut en douter. Pour ma part, je préfère penser que l'auteur des *Sententiae Sidonis* avait à sa disposition un exemplaire de la *Summa Sententiarum* avec, en appendice, le traité de Gautier sur le mariage.

Ces remarques peuvent suffire. Elles ont mis en lumière que l'hypothèse de A. Landgraf, fondée sur quelques cas isolés, ne résiste pas à un examen qui tient compte de l'ensemble des rapports unissant la *Summa Sententiarum* aux *Sententiae Sidonis*. P. Fournier avait vu juste : la première de ces sommes est incontestablement la source directe de la seconde.

Rome. DAMIEN VAN DEN EYNDE O. F. M.

3. Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden

Der Traktat *Adversus Iudeos* des Abtes Joachim von Fiore ist bis auf das *Enchiridion in Apocalypsim* und einige kleinere Stücke fast die letzte seiner erhaltenen Schriften, die noch ungedruckt geblieben war. E. Buonaiuti stellte schon vor fast 30 Jahren dessen Ausgabe in Aussicht, veröffentlichte dann aber nach dem *Tractatus super IV Evangelia* (1930) im Jahre 1936 die Schrift : *De articulis fidei* allein (s. Einl. S. VII). Die geplante Edition ist nunmehr, nach seinem Tode, in derselben Sammlung

10. Cf. *Summa Sent.*, tract. VII : *De sacramento coniugii* (Pl 176, 153D-174A).

wie die beiden anderen genannten Texte, den *Fonti per la storia d'Italia* als No. 95, von Arsenio Frugoni, im Dezember 1957 besorgt, herausgekommen [1]. Buonaiuti hatte keine hohe Meinung von der vorliegenden Schrift « wegen der Künstlichkeit der Polemik und der Häufung der Bibelzitate in der Argumentierung », sah darin eine rein akademische Übung, erkannte aber zutreffend Joachims Ausgangspunkt, der in seinem Gedankensystem begründet ist : die eschatologische Bedeutung der Bekehrung des Volkes Israel, die für die volle Offenbarung des hl. Geistes notwendig sei (*Super IV Evangelia*, Einleitung, S. XXV, Anm.).

Der Traktat *Adversus Iudeos* ist jedoch in zweifacher Hinsicht von bedeutendem Interesse : in seiner Besonderheit 1) innerhalb des Literaturgenres des Mittelalters, das der Polemik gegen die Juden und ihrer Bekehrung gewidmet war ; 2) innerhalb des Schrifttums des Kalabreser Propheten, vor allem betreffs seiner Beziehung zum Judentum. Es war auch Buonaiutis Absicht gewesen, « die Formen und die Entwicklung der antijüdischen Problematik im Mittelalter zu studieren » (Einleitung zur Ausgabe von *De articulis fidei* [*Fonti per la storia d'Italia*], Rom 1936, S. VII). Frugoni dagegen beschränkt sich selbst bis zu einem gewissen Grade ; er bemüht sich zwar, wie er am Schluss der Einleitung (S. XLII) feststellt, zur Klärung des Inhalts, vor allem viele dankenswerten Parallelstellen aus Joachims andern Schriften, vornehmlich dem *Tractatus super IV Evangelia*, sowie von andern Verfassern von polemischen Schriften gegen die Juden zu bringen wie Ps.-Tertullian, *Adversus Iudeos* (Text S. 46, A. 1) ; Isidor von Sevilla, *De fide catholica contra Iudeos* (Text S. 4, A. 1 ; 22, A. 1 ; 46, A. 1) ; Beda, *In librum ... Tobie allegorica interpretatio* (Text S. 96, A. 2 ff.). Doch zieht er leider keine Schriften des 12. Jahrhunderts, mit dem eine neue Periode in dieser Literaturgattung ihren Anfang nahm, heran. Joachims Bekanntschaft mit dem Dialog zwischen dem Christen Petrus und dem Juden Moses von dem spanischen Conversus Petrus Alphonsi vom Anfang des 12. Jahrunderts ist durch dessen namentliche Nennung und die weitgehende Benutzung der trinitarischen Ausdeutung des hebräischen Gottesnamens : *JHVH* in der *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527, fol. 36v[2] sicher bezeugt. Aber auch in *Adversus Iudeos* übernimmt Joachim (S. 25 der Edition), ebenfalls aus dem 6. Kapitel des Dialogs des Petrus Alphonsi, ohne Nennung seiner Quelle, seine trinitarische Interpretation von *Deut.* 4, 39 : *Quod Dominus ipse est Deus* (PL 157, 611). Frugoni fusst ausschliesslich auf den Studien des langjährigen Erforschers des Gebietes der mittelalterlichen Kontroverse zwischen Juden und Christen, B. Blumenkranz, der erst neuerdings mit seiner Neuausgabe der *Disputatio Iudei et Christiani Gisleberti Crispini* (Utrecht 1956) das 12. Jahrhundert erreichte. Frugoni zieht weder A. L. Williams, *Adversus Judeos. A bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, noch den immer noch wertvollen Artikel von F. Vernet, *Juifs (controverse avec les)*, in *Dict. Théol. cath.* 8 (1924) Sp. 1870-1899, in

1. Gioacchino da Fiore, *Adversus Iudeos*. A cura di A. Frugoni (*Fonti per la storia d'Italia*, 95), Roma 1957 ; in 8, XLII-101 S.

dem Joachims *Contra Iudeos* Sp. 1889 aufgezählt ist, heran, noch P.Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste* (*Miscellanea historiae pontificiae*, 6) Rom 1942, mit langer Liste von Texten dieser Art (S. 99-110), noch J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* I, Bruxelles 1946, S. 158-165. Der Vergleich mit einigen der polemischen Traktate des 12. Jahrhunderts, sowie einige der Gesichtspunkte in diesen einschlägigen Werken hätten vielleicht noch weitere Vergleichsmöglichkeiten mit den von Joachim verwandten Argumenten und Bibelstellen ergeben. Jedoch weist Frugoni seinerseits (S. XXXIV f.) mit Recht darauf hin, dass es Joachim nach seinen eigenen Worten zu Anfang seiner Schrift (S. 3) zwar auf die Bekämpfung des jüdischen Unglaubens nach Kräften ankam, ihm aber das Ziel, ihre « Tröstung und Bekehrung », die er für nahebevorstehend hielt, vornehmlich am Herzen lag.

In Anschluss an Buonaiutis bereits betonte Erkenntnis von Joachims intensivem eschatologisch bestimmtem Interesse an der kollektiven Judenbekehrung legt Frugoni den stärksten Nachdruck darauf (S. XXXII bis XXXVIII). Dieser prophezeite wichtige Akt des endgeschichtlichen Dramas findet zwar in allen eschatologischen Erörterungen seit den Kirchenvätern im Anschluss an *Rom.* 11, 25 f. seinen Platz, ist aber wohl von Niemandem mit solchem Wohlwollen, solchem Mitleid als nahe bevorstehend verkündet worden. Im Traktat *Adversus Iudeos*, der Einzelne *vor* der allgemeinen Hinwendung der Juden zum Christentum zu bekehren sucht (S. 95, s. a. XXXVI), ist auch das kollektive Ereignis an mehreren Stellen hervorgehoben (S. 87 f., 92, 95, 99). Ebenfalls ist in Joachims anderen Schriften, zumal seinen letzten unvollendeten Werk *Super IV Evangelia*, dies Thema häufig, in immer wechselnden Variationen angeschlagen. Frugoni verweist als Parallele zu ihrer *illuminatio* und *conversio* (S. XXXII und 87 f., Anm. 3) auf Joachims Verheissung im Evangelien-Traktat (S. 109), dass nach Eintreten der Fülle der Heiden der hl. Geist abermals auf die Juden herabsteigen würde. Diese Prophezeiung wäre in der Geschichte der jüdisch-christlichen Kontroverse einzigartig [2], sie würde wie ein besonderer Gnadenakt Gottes erscheinen, durch den sich Joëls Verkündigung (2, 28-30) noch einmal in besonderer Art bei der Bekehrung der Juden erfüllen würde. Doch darf dabei nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Kalabreser Seher im Nachsatz (*Adversus Iudeos*, S. 87 f., A. 3 ; *Super IV Evangelia*, S. 109) ausdrücklich hinzufügt, dass dieser Akt durch Prediger herbeigeführt werden würde, die an vielen anderen Stellen in Joachims Schriften mit den « viri spirituales », den Führern des 3. Status, identisch sind. Vor allem verlegt Joachim dort wie z. B. auch in der *Concordia Novi et Veteris Testamenti* und *Expositio*, Introd., c. 20, f. 20^a diese Konversion an das Ende des 2., bezw. den Beginn des 3. Zeitalters des hl. Geistes, von dessen grosser Konzeption sich in *Adversus Iudeos* noch keine Spur findet. So lässt sich schon an diesem Moment allein eine fortschreitende Entwicklung von Joachims Anschauungen verfolgen. Besonders charakteristisch ist für seine Auffassung im vorliegenden Trak-

2. Dies bestätigte mir mündlich der Spezialist auf diesem Gebiet, B. Blumenkranz.

tat die stärkere Hervorhebung der positiven Erlebnisse der Freude, des Friedens, der Lobpreisung (s. besonders S. 100 f.), die mit der Bekehrung über die Juden kommen solle. Wie Frugoni (S. XXXIII, A. 5) richtig hervorhebt, wird dies bis zu einem gewissen Grade auch schon von Beda *In librum b. patris Tobie allegorica interpretatio* (PL 91, 934) verkündet. Bei Joachim wirkt diese Voraussage jedoch wie eine Vorstufe oder Vorahnung des hl. Geistzeitalters. Wegen der noch nicht zur Entwicklung gelangten Dreizeitenlehre darf man *Adversus Iudeos* wie, aus dem gleichen Grunde, die dogmatische Schrift *De articulis fidei* früh ansetzen, noch vor Abfassung des frühen Traktats *De vita S. Benedicti* wie auch der *Concordia*.

Für die Beweisführung gegen die jüdische wörtliche Schriftauslegung ist auch der in Joachims Werken stets stark betonte *spiritualis intellectus* typisch (in *Adversus Iudeos*, S. 3, 12 ff.; 60, 24 ff.; 80, 10 und 16; s. a. den Index). Doch ist dies auch sonst in der polemischen anti-jüdischen Literatur üblich. Während aber, wie VERNET, *Dict. Théol. cath.* 8, Sp. 1897 hervorhebt, die meisten dieser Traktate den Juden bösen Willen wegen Ablehnung der für sie ungünstigen, christlichen allegorischen Schriftinterpretation, oft unter heftigen Schmähungen, vorwerfen, zeichnet sich Joachims Beweisführung durch wohlwollendes Verständnis, ja Tiefe der Einsicht, sowie ernstliches Bemühen, ihren Standpunkt zu verstehn, aus. Er kennt auch den Grund ihrer Verhärtung : nach ihrer Ansicht Nichterfüllung der Prophezeiungen (S. 85, Z. 11 ff.), sowie den Anstoss, den sie an der Fleischwerdung des « Wortes », des Sohnes Gottes (S. 29, Z. 13 f.) nehmen. So betont er stark das Übereinstimmende und sucht die Juden zu überzeugen, dass ihnen « kein neuer Glaube überliefert werden solle, nichts, was fremd sei den Propheten oder entgegengesetzt dem Glauben ihrer Väter » (S. 23, 4). In Kenntnis ihrer « Abscheu vor den Bekennern der Trinität », (S. 21, Z. 4 ff.), sucht er sie zu überzeugen, dass « die Christen keine fremden Götter ihnen predigten, sondern den einen Gott, den Abraham verehrte, ihn selbst mit seinem Wort und Geist ». Diese Kenntnisse können nur auf persönlicher, gründlicher Bekanntschaft mit jüdischen Ansichten beruhnt, eigentlich eine Vorbedingung für solche Disputationem. Leider weist Frugoni Buonaiutis richtige Annahme zurück, dass die Anwesenheit zahlreicher jüdischer Gemeinden in Kalabrien zu Joachims Schrift gegen die Juden den Anstoss gegeben hätte, und zwar wegen seiner « Weltabgeschiedenheit », unter Verkennung der notwendigen Beziehung zur Aussenwelt, sowie Bekehrung von Juden als christlicher Verpflichtung (Einl., S. XXVIII f.). S. XXVII führt Frugoni andrerseits auch Blumenkranzs Feststellung an, dass eine antijüdische Schrift die Anwesenheit einer wichtigen und beunruhigenden Anzahl von Juden in einer bestimmten Gegend zur Ursache haben müsse. Jedoch findet sich der Beweis für Joachims mündliche Disputation mit Juden in seinem Traktat selbst (S. 25), einer Disputation, wie sie häufig (in Niederschrift), wenn auch nicht immer, solchen polemischen Schriften zugrunde lagen ; da heisst es : *Quod si forte, audito nomine Verbi Dei, scandalizat te prolatio huius verbi materialis, quod procedit ex ore nostro...* Während Peter Alphonsi, aus dessen Dialog, Kap. VI, die trinitarische Deutung von *Deut.* 4, 39 von Joachim übernommen ist, im Folgenden nur den Gottesnamen selbst in hebräi-

schen Lettern wiedergibt, das Zitat : *quod Dominus ipse est Deus* aber auf Latein, vielleicht weil er seinen Dialog ursprünglich auf hebräisch schrieb, und er dann ins Lateinische übersetzt wurde, zitiert Joachim den hebräischen Urtext in lateinischer Transkription : *Ky Adonay hu ha-Elohim* (S. 25, Z. 15).

Übrigens wendet er in seiner *Concordia Novi et Veteris Testamenti* (Venedig 1519, V, 75, f. 103[d]) den gleichlautenden Satz : *Dominus ipse est Deus* aus *I Reg.* 18, 39 auf Christus als wahren Gott an, den die Juden am Tag ihrer Bekehrung als dessen *intellectus spiritualis* erfassen würden. Jenes bemerkenswerte Zitieren des hebräischen Urtexts in *Adversus Iudeos*, das in der christlich-jüdischen Polemik kaum vor dem im jüdischen Schrifttum wohlbewanderten gelehrten Dominikaner Ramón Martí in seinem Standard-Werk *Pugio fidei* (1278) vorkommt, wirft ausserdem die wichtige Frage auf, ob der Kalabreser Abt hebräisch konnte. Jedenfalls verwendet er hier noch (S. 23, 25, 29) zwei hebräische Worte : *dibbur* (Wort), einen philosophischen «terminus technicus» und Gottesbezeichnung[3], sowie *rua* (hebräisch *ruach* : Geist, Hauch)[4], um deren Identität mit dem Sohn und dem hl. Geist zu erweisen. Doch lassen sich aus diesen Kenntnissen keine sicheren Schlüsse ziehn, da Joachims polemischer Traktat viele Spuren von Unterredungen mit Juden aufweist. In der späteren *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527, f. 36[d] erfahren wir sogar von zahlreichen Religionsgesprächen mit einem hochgelehrten Juden, der sein *familiaris* wurde. Doch gelang es dem Kalabreser Abt nicht, ihn zu bekehren. Ob er mit seiner Schrift *Adversus Iudeos* viel Erfolg gehabt hat, ist nicht festzustellen.

Zu den zahlreichen Parallelstellen aus Joachims anderen, späteren Werken, die Frugoni in den Anmerkungen anführt, wären zumal über die Kollektiv-Bekehrung der Juden am Ende der Tage weitere besonders im Evangelientraktat zu finden (s. Buonaiutis ausgezeichneten Index) ; ausserdem aber ist auf eine wichtige Stelle in *Concordia* V, 87 (f. 114[c]-115[b]) hinzuweisen, und zwar zu *Adversus Iudeos*, S. 95-99 ; die Deutung des wieder sehend gemachten Tobias, die sich auf Beda gründet (s. oben S. 144), sowie zu S. 100 die des seine Sprache wiedergewinnenden Zacharias als Typen des zu bekehrenden Volkes Israel. Nebenbei sei bemerkt, dass Joachim S. 99 Z. 16 f. darauf zielt, auch die angeredeten Juden etwas von der *Concordia* der beiden Testamente erkennen zu lassen. Ferner lohnt sich noch der Hinweis auf die Theophanie der drei den Abraham aufsuchenden Engel (*Adv. Iudeos*, S. 4-8), ein vielfach in der Polemik gegen Juden als Typus der Dreieinigkeit im Alten Testament (*Gen.* 18, 1-5) verwendeter Beweis. So wie der Kalabreser Prophet in der *Expositio* das Motiv des Gottesnamens (*IEVE*) weiterführt, sodass in ihm die Dreieinigkeit verborgen erscheint, so erweitert er im *Psalterium X Cordarum* (Venedig 1527, f. 256[v], 257[r]) diese Deutung der drei Engel und stellt sie

3. Vgl. H. Stracke u. P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* II (München 1924), im Exkurs über den memra (= Wort) Jahves, S. 317-319.

4. Vgl. auch Hieronymus, *In Isaiam* XI, 40 (PL 24, 419A).

in zwei Diagrammen in Verbindung mit *A* und *Ω* wie *O* und ausserdem *IEVE* dar. Alle die hier angerührten Fragen, die Ausführungen in Joachims Schriften über mit dem Judentum zusammenhängenden Probleme, sind bisher wenig beachtet worden ; erst die dankenswerte Edition der vorliegenden, ausschliesslich sich mit den Juden befassenden Schrift eröffnet die Möglichkeit, sie von den Anfängen an in Joachims Gesamtwerk zu studieren ; und dies gerade jetzt, nachdem erst vor einigen Jahren die Behauptung des Zisterzienserabtes Gottfried von Auxerre in einer Himmelfahrtspredigt bekannt wurde, dass Joachim jüdischer Abstammung wäre [5]. Ob dies stimmt, ist freilich fraglich !

Der Erörterung der für den Inhalt des Traktats *Adversus Iudeos* relevanten Fragen sind nur 11 Seiten gewidmet, denen eine viel ausführlichere Behandlung des Gesamtschrifttums des Kalabreser Abtes vorausgeht. Diese ist leider zu stark auf F. Russo, *Bibliografia gioachimita* (Florenz 1954) basiert (s. S. XXV, A. 6), die zwar grosse Verdienste, aber auch starke Mängel besitzt (vgl. Frugoni, S. XXI, A. 1, sowie meine Berichtigung und Ergänzung in *Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, S. 27-44). Gegen die Echtheit der Briefe *Universis Christi fidelibus*, sowie *Domino Valdonensis monasterii* liegen kein gewichtigen Gründe vor ; für die Unechtheit der *Epistola subsequentium figurarum*, die Echtheit von *De septem sigillis* etc., etc., vgl. genannte «Berichtigung und Ergänzung» S. 29-32. Besonders bedauerlich ist die Anführung von *De mysterio Septuagesime* und der *Dispositio novi ordinis ... ad instar superne Ierusalem* (*ierarchie* ist wohl ein Druckfehler) in Ms *Vat. lat. 4860* als selbständige Stücke, die vor Tondellis Entdeckung des Reggio-Ms des *Liber figurarum* von E. Donckel und J. Bignami-Odier als solche bezeichnet wurden. Wie aus der *Description of the Manuscripts* in der englischen *Introduction* von M. Reeves und B. Hirsch-Reich zum 2. Band des *Libro delle Figure dell'Abate Gioachino da Fiore* (2. Auflage, Turin 1953) S. 16 ersichtlich ist, enthält jenes Vatican-Ms diese beiden neben einigen anderen Figuren, d. h. also einige Exzerpte des *Liber figurarum*, wie es schon Tondelli in der 1. Auflage festgestellt hatte, den Frugoni sogar zitiert (I^2, 90). Was den *Liber figurarum* selbst anbetrifft, so erscheint mir dessen Bezeichnung als parajoachimitisch zwar zutreffender als die Versetzung unter die *Opere dubbie* durch Russo, aber erst müsste mit tatsächlich stichhaltigen Grunden erwiesen werden, dass getreue Jünger des Kalabreser Sehers seine Ideen in diesen Figuren (mit unleugbar im Stil und Inhalt echt klingenden Texten [6]) weiter entwickelt und

5. Dieser Fragenkomplex soll an anderer Stelle gündicher behandelt werden ; die Predigt ist gedruckt bei J. Leclercq, in *Analecta monastica* II, Rom 1953, S. 200 f. Ans Licht gezogen wurde sie durch H. Grundmann, in *Archiv f. Kulturgeschichte* 37 (1955) S. 157, A. 46 ; s. a. B. Hirsch-Reich, in *Rech. Théol. anc. méd.* 24 (1957) S. 40, sowie *ibid.* 26 (1959) S. 132 f.

6. Eine einzige Ausnahme bildet Tafel XXI, die Darstellung der *iudicia* am Ende von jedem der drei *status*, in der auch der Wortlaut der drei Handschriften bedenklich schwankt. In Joachims gesamten Schriften findet sich keine Stütze für den Satz : *Hic iudicabitur Israel* (Oxford ; *Ecclesia tertii status* : Dresden ; die nähere Bezeichnung fehlt *Vat. lat. 4860*), *cum post conversionem suam multiplicabuntur delicta sua*. Diese Schwierigkeit soll an anderer Stelle nähere Untersuchung finden.

neu zusammengestellt hätten ; die Identifizierung des Ms *Oxford Corpus Christi College 255 A* durch M. Reeves, das an den Anfang des 13. Jahrhunderts zu setzen ist, spätestens um 1230, und selbst eine Abschrift eines früheren Codex ist (s. *Introduction*, S. 20, 22), ist ein stärkeres Argument für die Echtheit, als es von den Gegnern anerkannt wird (s. auch meine Erörterungen in *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, S. 129 f.).

Was die Edition von *Adversus Iudeos* selbst anbelangt, so sind die sorgfältige Herstellung des Textes, die zahlreichen Anmerkungen und Parallelestellen aus andern Joachim-Schriften, die freilich an manchen Stellen noch hätten vermehrt werden können, sowie die Indices (nach Buonaiutis Muster) mit Anerkennung zu verzeichnen. Leider sind aber dem Herausgeber zwei Handschriften entgangen [7] : wie schon in *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) S. 130 von mir vermerkt, konnte *Cod. A. O. III. 556* (f. 107^{b}-123^{c}) des Archivs der Karmeliter in Rom (15. Jh.), das M. Batllori in seinem wichtigen Artikel : *Dos nous escrits espirituals d'Arnau de Vilanova*, in *Anal. sacra Tarraconensia* 28 (1955 ; gedruckt 1956) S. 55 f. beschreibt, nicht mehr für die Edition benutzt werden ; ausserdem enthält noch, wie Prof. M. Bloomfield mir nachwies, Ms *British Museum Addit. 11439*, f. 68^{b}-99^{c} (laut dem Katalog : *Additions to the MSS in the Brit. Mus. in 1836-40*, London 1843), Perg., geschrieben 1377, 4°, das *Exhortatorium contra Iudeos*. Eigentlich trifft dieser Titel, den auch das Ms Reggio sowie der Codex des Karmeliter-Archivs in Rom (nur in Explicit) bringt, am besten den Charakter des vorliegenden Traktates. Joachim selbst benannte ihn *Contra Iudeos*. Frugoni handelt S. VII Anm. 1 über die verschiedenen Titel, folgt aber dem Vorgang Buonaiutis.

Abschliessend darf hervorgehoben werden, dass der *Tractatus adversus Iudeos* für die Joachimforschung von grösserer Bedeutung ist, als man angenommen hatte ; wie weit Joachims Argumentierung im Einzelnen mit derjenigen anderer Schriften dieser Literaturgattung übereinstimmt, wie weit er vielleicht originell ist, kann nur ein Spezialist auf diesem Gebiet entscheiden. Die Verwendung und Ausdeutung zahlreicher Stellen aus dem Alten Testament [8], der einzigen Autorität, die Juden gelten lassen, ist ein allgemeines und notwendiges Element dieses Schrifttums. Es ist aufrichtig zu begrüssen, dass sich A. Frugoni der Mühe der kritischen Edition

---

7. Ausserdem sind noch zwei verlorene Handschriften nachzuweisen :

a) Eine Pergamenthandschrift von 1348, früher in der päpstlichen Bibliothek in Avignon, die später in das Zisterzienserkloster S. Fidis bei Saragossa verbracht wurde, enthielt neben anderen echten und untergeschobenen Joachim-Schriften auch *Contra Iudeos* (vgl. M. Faucon, *La librairie des papes d'Avignon* II, Paris 1887, 51 f., Nr. 134 ; H. Grundmann, in *Zentrablatt für Bibliothekswesen* 45, 1928, S. 116, A. 2).

b) Avignon, Privatbibliothek von J. L.-D. de Cambis, Cod. 180 ; s. *Catalogue raisonné des principaux manuscrits du cabinet de... de Cambis*, Avignon 1770.

8. B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins* (*Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft*, 25), Basel 1946, S. 11, vermutet, dass schon den christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts eine Zusammenstellung alttestamentlicher Weissagungen vorlag.

unterzog und die Joachim-Ausgaben um ein neues Glied der frühen Werke bereicherte.

Oxford. B. HIRSCH-REICH.

4. Peut-on identifier P. de Ang. ?

Le manuscrit *Florence Laur. Aedil. 164* présente en ses 31 premiers folios une imposante série de 63 questions attribuées à frère *P. de Ang.* [1]

Dans son Introduction à l'édition des *Quaestiones disputatae de gratia* de Matthieu d'Aquasparta, le P. V. Doucet a donné de ce manuscrit, important pour l'œuvre de ce maître franciscain, une description précise et sûre, comme à son habitude. On ne peut qu'y renvoyer [2].

Des 63 questions attribuées à ce fr. P. seize font malheureusement défaut, car un sexternion comportant les q. 28-43 a été perdu, et c'est uniquement grâce à la table générale des fol. 112-113 que leur intitulé nous est encore connu. Il est probable d'ailleurs qu'un autre sexternion a dû disparaître aussi, entre les quest. 52 et 53, sans doute même avant la constitution du manuscrit ; la table ne dit rien en effet ni des dernières questions de ce Quodlibet ni des trois premières questions disputées qui devaient s'y trouver.

Car il s'agit effectivement, dans toute cette masse de questions, de séries différentes, les quest. 1-43 constituant un premier Quodlibet, les quest. 44-52 un second, les quest. 53-62 une série de Questions disputées.

Le premier de ces Quodlibets [3], dans l'ordre du manuscrit, comportait 43 questions ; il n'en reste que les 27 premières et l'énoncé de la 28^{e}, avec d'ailleurs la réclame qui devait correspondre au début du nouveau cahier. On eût ignoré les autres sans le relevé de la table générale. L'une d'elles toutefois, la 31^{e} : *Utrum frater minor peccet mortaliter portando pecuniam alicuius*, se trouve mentionnée (comme le note le P. Doucet, p. XLVI) dans une table alphabétique conservée par un manuscrit de Todi et un autre de Sienne, au mot *Frater Minor*, avec l'attribution *Pe. ang.* confirmant celle de notre manuscrit.

Le second Quodlibet (f. 13-18^{v}) ne comporte que neuf questions. Mais il est certain qu'il est incomplet dans son état présent, car les divisions annoncées avant la quest. 51 comportaient toute une série qui fait défaut :

> Circa creaturas iam factas querebantur quedam de universitate creature... quedam de partibus eius. Circa mundum universum querebantur duo : unum de eius forma et figura, alterum de fine eius...

---

1. Au f. 1 : *qōnes fris. p. de ang.*, et au début de l'index des questions (f. 112) : *tituli qōnum f. pe. de an. et sunt omnes posite in tabula magna, scil. q. 62.*

2. MATTHAEI AB AQUASPARTA O. F. M. *Quaestiones disputatae de gratia*, ed. V. DOUCET O. F. M. (*Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi*, 11), Quaracchi 1935, p. XLV-XLVIII.

3. On trouvera la liste de ces deux Quodlibets et l'énoncé de leurs questions dans P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique* II, Paris 1935, p. 216-218.

Ce sont les questions 8 et 9 ; mais les questions « de partibus eius » ne se lisent plus dans le manuscrit.

De même aux f. 19-31 les Questions disputées qui suivent immédiatement sont, de leur côté, amputées du début. On s'en rend compte à leur numérotation ; car si une numérotation suivie, placée dans la marge supérieure et qui correspond à l'index, va de 1 à 60 et porte les numéros 1-43 pour le Quodl. I, 44-52 pour le Quodl. II et 53-62 pour les Quest. disp., une autre, dans la marge latérale, au début des questions, apparaît avec le début du IIe Quodlibet ; elle se poursuit régulièrement jusqu'à 9 ; les Quest. disp. qui suivent, au lieu de porter les numéros 10, 11 etc., portent les numéros 4, 5 etc. jusqu'à 14. Elles ne sont donc pas la suite du Quodlibet et ne sont pas non plus complètes du début. Par ailleurs, la question qui porte le nº 8 de cette numérotation latérale, et qui est omise dans la numérotation générale comme dans l'index, renvoie à une première question qui fait défaut maintenant. En voici la teneur :

> Utrum intellectus possibilis intelligat per species sibi impressas formaliter. De qua questione tactum est aliquid supra, questione prima, ubi queritur an intellectus sit potentia passiva in prima opinione. Et si magis exquisite volueris videre eam, quere in questionibus magistri Henrici de Gand... Ideo dimitto totum ad presens.

Il y a là dix lignes en tout. La question n'est pas traitée en somme. Mais la mention qu'on a relevé suffit à nous apprendre l'existence d'autres questions qui avaient existé plus haut et l'énoncé de la première d'entre elles. En tenant compte de cela, le tout se présente comme suit :

1. Utrum intellectus sit potentia passiva [4].
4. [53]. Utrum intellectus intelligat singularia.
5. [54]. Utrum sit ponere memoriam in parte intellectiva.
6. [55]. Utrum memoria et intelligentia sint una potentia.
7. [56]. Utrum intellectus moveat voluntatem vel e converso.
8. [56bis]. Utrum intellectus possibilis intelligat per species sibi impressas formaliter [5].
9. [57]. Utrum ad hoc quod intellectus intelligat illa quae habet penes se indigeat necessario conversione ad phantasmata.
10. [58]. Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.
11. [59]. Utrum Deus possit producere extra se aliquem effectum actu infinitum.
12. [60]. Utrum videntes Verbum eodem actu videant Verbum et ea que in Verbo continentur.
13. [61]. Utrum anima Christi potuerit produci ab eterno.
14. [62]. Utrum Deus produxerit angelos de necessitate.

Toutes ces questions disputées, comme les deux Quodlibets qui précè-

---

4. Énoncé reconstitué grâce à la mention signalée ci-dessus ; la question fait défaut dans le manuscrit.

5. Cette brève question, de dix lignes, n'a pas reçu sa numérotation et n'est pas relevée dans l'index. Avec elle, il y a effectivement 63 questions, comme on a dit, et non 62 comme porte la table.

dent, sont attribuées explicitement à frère *P. de ang.* (même chose a-t-on dit, pour la question 31 dans *Sienne Com. F. V. 19*, f. 56[d]). Comment faut-il traduire, et qui faut-il voir sous ce nom ?

Ang. est très probablement *Anglico* ou *de Anglia*. *P.* peut correspondre à Pierre, Paul, Philippe, Prosper ou tout autre prénom de ce genre. Mais la table du manuscrit de Sienne donne *pe. ang.* [6], c'est-à-dire presque certainement *Petrus*. Le titre qui précède montre qu'on a affaire à un religieux et non à un maître séculier.

L'intitulé de la q. 50 (Quodl. I, 7 d'après notre classification) : *Utrum qualitas symbola maneat in termino transsubstantiationis*, fait penser malgré soi à celle énoncée en termes analogues à laquelle renvoie dans le ms. *Paris Nat. lat. 14572*, f. 168, le Quodl. anonyme XXXII, 1 : « sicut patet de colore respectu quantitatis in sacramento altaris prout diffusius dictum est primo quodlibet q. de qualitate simbola » [7]. Mais l'auteur de ce Quodlibet ne peut être qu'un Frère Prêcheur, disputant après 1323.

Or notre *P. de Ang.* est, lui, certainement un Frère Mineur. Indépendamment de la quest. 31 déjà symptomatique dans son énoncé, où il est question de Frères Mineurs et de la portée de leur vœu de pauvreté, sa sympathie ou même son appartenance à l'ordre franciscain apparaît nettement, par exemple à la quest. 44 (Quodl. I, 1) :

> Si verum est quod dicit, quod nostri hoc tenent communiter ; sed non est verum, nam magister Ric. non dicit quod omnes angeli sint eiusdem speciei, sed quod possibile est Deo creare plures angelos in eadem specie, sive equales sive inequales ; nec dicit quod excedunt se in perfectione substantiali sed tantum in proprietatibus naturalibus, sicut patet intuenti questiones disputatas de illa materia.

Il s'agit ici de Richard de Mediavilla et de la huitième de ses Questions disputées ; et l'auteur le range ou se range parmi les siens. Par contre nulle part il n'est dit en parlant de saint Thomas : « doctor noster S. Thomas », ou une formule semblable. Au contraire, dans la question 44 (f. 7) il cite une opinion de « Thomas et sui ». Personnellement les positions qu'il prend, soit sur les anges soit sur la plupart des formes, sont celles de l'école franciscaine. Par exemple (f. 5[v]) :

> Dixerunt quidem aliquando quod tantum fuerit una forma substantialis in homine, scilicet anima rationalis, qua separata in morte non est idem corpus quod prius ; sed quia hoc fuit revocatum ab eodem, condemnatum Parisius, excommunicatum in Anglia a duobus archiepiscopis scientia et dignitate famosis, ideo hoc tenere vel ei favere reputo valde periculosum. Ideo tenent communiter doctores catholici quod in homine saltem sunt plures forme, ad minus due, una que est terminus actionis naturalis, que dicitur forma corporeitatis, alia que est terminus creationis, scilicet anima intellectiva.

Fait-il allusion là à la condamnation et rétractation de Gilles de Rome

---

6. De même d'ailleurs l'index du f. 112.

7. Cf. J. Koch, *Durandus de S. Porciano* (*Beiträge. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.*, 26). Münster 1927, p. 382.

ou plutôt, suivant en cela l'opinion de Roger Marston, à une prétendue rétractation de saint Thomas ? Toujours est-il qu'il se sépare nettement de la thèse de ce dernier.

Il est difficile d'en dire davantage ; comme aussi de préciser la date où il soutint ces Quodlibets et ces disputes. On a vu que son Quodl. I, 44 est postérieur aux Questions disputées de Richard de Mediavilla (donc à 1284-86) ; il renvoie également aux Questions d'Henri de Gand, sans doute à la Somme où il les a réunies (vers les mêmes dates peut-être). D'autre part saint Thomas reste chez lui sans aucun qualificatif, ni bienheureux ni saint ; par exemple (f. 20) : « opinio quarta, et est Thome ». Les deux termes entre lesquels viendrait s'inscrire cette production seraient ainsi 1285-1323.

Un Frère Mineur, P. (Pierre ?) d'Angleterre, régentant entre 1285 et 1323, ayant soutenu deux Quodlibets et une dizaine de Questions disputées, tel est donc le bilan de l'enquête basée sur le seul manuscrit qui traite de lui.

Dans la lettre du 20 décembre 1933 où, avec son obligeance coutumière il transmettait d'amples détails sur ce manuscrit de Florence, le P. V. Doucet formait des vœux pour que l'on arrivât à résoudre l'énigme, mais ajoutait : « Franchement, j'ai bien peur que *P. de Ang.* vous échappe ». Il aura fallu de fait vingt ans et plus pour que le mystère soit percé.

Pourtant les éléments de la réponse étaient à portée de la main dès cette époque même, puisque l'édition de la *Littérature quodlibétique* (1935), qui donnait la liste des questions de *P. de Ang.* faisait allusion, en son Appendice I (p. 314) à un article de J. Lechner paru dans les *Franzisk. Studien* 19 (1932) 99-127 et intitulé : *Beiträge zur mittelalterlichen Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des 13-14. Jahrhunderts, auf Grund einer Florentiner Wilhelm von Ware-Hs.* Il y étudiait le ms. *Florence Laur. Plut. 33 dext. 1*, contenant le *Comm. in Sent.* de Ware et relevait les notes marginales, pleines d'intérêt pour l'histoire de l'école franciscaine, dont il est agrémenté.

Or, parmi celles-ci, il y en a quatre qui concernent Pierre de Sutton :

f. 57 : « Utrum caritas possit augeri in infinitum... Opinio Th. 2 secunde, quam videas apud Bald. contra War. Hec opinio cum improbatione apud Sutton 22 q. »

f. 129 : « Utrum natura assumpta a Christo in puris naturalibus sit nobilior omni natura angelica... » En marge : « hec questio disputatur bene apud Sutton in quolibet q. 27 ».

f. 166 : A propos de l'immaculée conception, en face de : « Una opinio dicit... », en marge : « Hec opinio apud Sutton ponitur melius et magister (?) improbatur. Vide q. 25 in quolibet, et est opinio Gandavi quolibet 15 q. 13 ».

f. 182v : « Utrum in anima Christi simul fuerit dolor et gaudium ». Dans le texte : « non videtur mihi quod sit impossible esse simul (contraria) quomodocumque causentur... » En marge : « Opinio quod contraria sint simul. Sed Sutton quolibet q. 35 improbat hanc opinionem ».

De ces questions, nul n'a jamais trouvé ni indiqué d'exemplaires, et on s'est borné à poser le problème, ou plutôt à noter les références.

Les recherches pourtant auraient pu s'orienter assez tôt dans le bon sens ; car il y a peu de quodlibets, parmi le nombre considérable de ceux que l'on connaît désormais, qui puissent se vanter de posséder 25, 27 et

surtout 35 questions. On en connaît exactement 22. Tous, ou presque tous sont hors de cause, car leurs auteurs sont parfaitement identifiés et ne peuvent se confondre avec Pierre de Sutton (Guillaume d'Ockham V ; Henri de Gand I, IV, V, VIII ; Jean de Naples VIII ; Jean Peckham II, III ; Jean Quidort III ; Nicolas Trivet III ; Pierre de Tarentaise I ; Pierre de Trabibus I ; Raymond Rigauld I, IV, V, VII, IX ; Robert Holkot III ; Roger Marston II, IV ; saint Thomas XII). Aucun anonyme ne présente ce chiffre. Il reste toutefois un dernier quodlibet alignant quelque 43 questions ; et c'est précisément celui de *P. de Ang.*

Et voici que le rapprochement avec les références du manuscrit de Guillaume de Ware fournit des coïncidences troublantes, sinon absolument parfaites, — car pour les deux premières références il faut admettre un décalage d'une question, — du moins très suggestives.

Le premier renvoi du f. 57 concerne la charité et sa croissance. Contre l'opinion de saint Thomas, Sutton a pris position en sa q. 22. Le Quodlibet de *P. de Ang.* à sa question 23 traite précisément de la charité : *utrum possit acquiri ex operibus nostris.*

Plus loin, f. 166, à propos de l'immaculée conception, on renvoie à *Sutton q. 25 in quolibet.* Or dans le Quodl. de *P. de Ang.* la q. 26 traite de la sainteté de Marie : *Utrum beata Virgo habuerit tantam caritatem post conceptionem filii sui ut semper esset in actu diligendi Deum.*

Sutton et son quodlibet, q. 27 sont indiqués (f. 129) à propos de la nature humaine du Christ et de sa supériorité sur la nature angélique. Il se peut que la question ait son répondant dans *P. de Ang.*, soit à la q. 27 : *Utrum beata Virgo plus gaudebat de filii sui conceptione, nativitate vel resurrectione,* soit, à son défaut, à la q. 28, maintenant disparue malheureusement : *Utrum vita solitaria esset perfectior vita sociali.*

Enfin la référence du f. 182^{v}, renvoyant à Sutton et à sa q. 35 à propos de la possibilité de la coexistence des contraires, contre laquelle celui-ci s'insurge, pouvait être légitimée par la q. 35 : *Utrum parvuli Iudeorum sint baptizandi invitis parentibus,* où il n'est pas impossible qu'un problème de ce genre ait été soulevé.

Ces rapprochements ne sont pas apodictiques, sans doute ; et l'absence des questions 28-43 empêchera toujours de vérifier la dernière ou les deux dernières références. Pourtant ces rencontres, et du numéro donné et des problèmes traités, semblent autre chose qu'une pure coïncidence. Il suffit pour s'en convaincre de faire l'expérience avec n'importe lequel des autres Quodlibets cités plus haut. Elles sont de nature, croyons-nous, à entraîner l'adhésion, en laissant à des découvertes ultérieures le soin de parfaire la démonstration. Il semble hautement probable que le frère *P. de Ang.* doive se traduire par Pierre de Sutton.

En tout cas, rien ne s'y oppose de ce qui a été dit précédemment, à savoir que l'auteur de ces Quodlibets est un Frère Mineur, d'origine anglaise, dont l'activité se place entre 1284 et 1323. Ceci répond sans peine au signalement de Pierre de Sutton. On sait de lui en effet, d'après Thomas Eccleston, qu'il fut lecteur à Oxford, le 36^{e}, après Richard de Conington et Thomas de Pontefracto et avant Ranulphe de Loxley, antérieur par conséquent à Guillaume de Nottingham (39) et Guillaume d'Alnwick (42).

Il fut enseveli à Stamford. Nous savons d'autre part qu'il intervint dans le procès intenté vers 1309 contre les Templiers de Londres [8]. Ces quelques indications permettent de situer à peu près sûrement son activité littéraire.

Richard de Conington [9] n'a pu être régent à Oxford que vers 1305-06 au plus tôt (vers 1307 selon A. Little). Guillaume de Nottingham, lui, a son enseignement à Oxford daté de 1312 environ ; le ms. *300* de *Gonv. and Caius Coll.* de *Cambridge*, riche de références et de notes marginales, le montre en relations avec ses prédécesseurs et ses contemporains [10]. Son successeur Jean de Wylton est régent en 1314 ; Guillaume d'Alnwick vers 1316 probablement. L'enseignement de Pierre de Sutton à Oxford vient donc se situer vers 1310, répondant à ce qu'avait suggéré pour *P. de Ang.* l'étude du manuscrit de Florence : après Richard de Mediavilla ; avant la canonisation de saint Thomas.

C'est donc de ces années 1309-1311 qu'il faudrait dater les deux Quodlibets que nous possédons, ainsi que les Questions disputées transcrites à leur suite ; et sans doute aussi celle qu'a éditée jadis M. Schmaus d'après *Ottob. 205*, sur l'univocité de l'être [11].

Il faudrait ajouter à cela les renseignements que peuvent fournir les notes et références mises par Nottingham dans son Commentaire sur les Sentences ; à huit reprises différentes il y mentionne les opinions de Sutton qu'il a d'ailleurs entendu lui-même [12].

Sans être bien riche encore ni bien complet, le bagage littéraire ainsi restitué à Pierre de Sutton [13] permettra peut-être par de nouvelles confrontations et d'heureux recoupements de retrouver d'autres témoignages encore de son activité, qui sait un Commentaire sur les Sentences ou d'autres Questions disputées. Les possibilités qu'offrent les traités anonymes et les pièces inédites ne sont pas encore épuisées.

Lille. P. Glorieux.

---

8. F. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae* II, Londres 1737, p. 369.

9. Voir l'étude que lui a consacrée V. Doucet, *L'œuvre scolastique de Richard de Conington*, dans *Arch. francisc. histor.* 29 (1936) 396-442.

10 Cf. E. Longpré, *Le Commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham*, dans *Arch. francisc. histor.* 22 (1929) 232-233.

11. Postérieure certainement à 1305. — M. Schmaus, *Die Quaestio des Petrus Sutton O. F. M. über die Univokation des Seins*, dans *Collectanea franciscana* 3 (1933) 5-25.

12. Il faut se garder, par contre, de lui attribuer le ps.-commentaire contenu dans *Vat. lat. 377*, présenté parfois comme un Quodlibet, parfois comme un *Comm. in Sent.* et qui n'est autre que les Sentences de Pierre de Poitiers ; non plus que la compilation anonyme de *Ravenne 472* (f. 1-33[d]), que rien n'autorise à lui attribuer et qui est sans doute antérieure d'une trentaine d'années.

13. Voir la notice, par A. Teetaert, art. *Pierre de Sutton*, dans *Dict. Théol. cath.* XII (1935) 2046. Il va sans dire qu'il est totalement distinct et de Pierre de Tewkesbury, provincial de Cologne (1250), puis d'Angleterre ; et de Pierre d'Angleterre, ministre provincial d'Allemagne supérieure de 1309 à 1316 et dont on possède trois Quodlibets.

Comptes rendus

Bibliothèque nationale. Catalogue général des manuscrits latins. T. IV : *Nos 3014 à 3277.* — Paris, Bibliothèque nationale, 1958 ; in 8, 492 p.

Ce tome IV contient uniquement des ouvrages de théologie, s'étageant du XIIe siècle (Hugues de Saint-Victor) jusqu'au XVIIe. Il était essentiel que ce catalogue fût confié à un érudit qui connût la théologie médiévale : Mlle M.-Th. d'Alverny remplit largement cette condition ; de là l'excellente qualité des notices qu'elle a rédigées elle-même et de celles dont elle a dirigé la rédaction. Elle a voulu faciliter le travail des chercheurs. Pour les quodlibets et autres groupes de questions, elle a, pour chacune de celles-ci, indiqué le folio, « simplifiant les recherches lorsque les correspondants réclament des photographies » (Avant-propos). Elle a surtout comparé le texte du manuscrit parisien avec les éditions existantes. Et ainsi ces comparaisons sont autant d'invitations à des recherches d'histoire littéraire. Je cite quelques exemples. Au sujet de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (nos *3056, 3145*), elle en détaille le contenu. Nous avons publié, d'après *Bâle Univ. B. IV. 10* (*Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, p. 348-351) un texte assez différent de l'édition de 1500 : les variantes des manuscrits parisiens rejoignent-elles celles du texte de Bâle ? Dans ce cas, nous serions en présence d'une famille de manuscrits : ceux qui sont sur place pourront aisément en juger. N° *3143* : une Somme de Godefroid de Poitiers d'une rédaction partiellement différente de *Paris Nat. lat. 15747* et *Avranches 121.* N° *3144* : une Somme de théologie en forme de commentaire du *Pater* d'un Fulco, probablement moine cistercien de la fin du XIIe siècle. N° *3238 F* : un nouveau témoin du traité *De virtutibus* d'Alain de Lille. N° *3268* : un texte de l'*Ars praedicandi* d'Alain de Lille, notablement différent de l'édition courante. Puissent les tomes suivants de ce Catalogue de la Bibliothèque nationale rester dignes de ce tome IV.

O. Lottin.

M. Brlek. *Rukopisi Knjižnice Male braće u Dubrovniku.* Knj. I (Hrvatska Bibliografija, Niz C, Knj. 3). — Zagreb, Jugoslavenska Akademija, 1952 ; in 8, 328 p. et 31 pl.

Ce premier volume d'un catalogue qui doit en compter trois, décrit 293 manuscrits du couvent franciscain de Raguse (Dubrovnik), qui remonte au XIVe siècle et où furent rassemblés en outre plusieurs codices des petits couvents du même Ordre des environs. La plupart sont de date récente : formules pharmaceutiques, livres liturgiques etc. On y trouve cependant un recueil des sermons de Jean de la Rochelle et un commentaire sur le IVe livre des Sentences de Duns Scot, connu d'ailleurs du P. C. Balić. Parmi les planches reproduites en fin du volume figure le f. 36r de ce manuscrit n° *257.*

A. Boon.

La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat. VII : *I i II dels Paralipòmens, Esdras-Nehemias.* Per B. Ubach O. S. B. — Montserrat, Monestir, 1958 ; in 4, 397 p.

Ce nouveau volume de la Bible du Montserrat réunit l'œuvre du Chroniste : Chroniques-Esdras-Néhémie, dont l'unité d'auteur ne fait plus de doute pour personne, même pas pour le très conservateur dom U. L'œuvre aurait été écrite entre 331 et 180 avant J.-C., probablement au IIIe siècle. L'introduction à Esdras-Néhémie expose succinctement les vues de dom U. sur les questions controversées : distinction de Zorobabel et de Sesbassar (il penche pour leur identification), place primitive de *Neh.* 8-10 (il n'est pas nécessaire de mettre ces chapitres après *Esdr.* 10, 44), date des événements (une lettre d'Éléphantine datant de 408-407 montrerait à l'évidence que les missions d'Esdras et de Néhémie se situent sous Artaxerxès Ier), succession d'*Esdr.-Neh.* (l'opinion de Van Hoonacker est rejetée). Dom U., bon connaisseur des langues hébraïque et araméenne, a traduit son texte directement sur l'original ; les quelques corrections qu'il propose sont fondées sur le texte des Septante. C. Van Puyvelde.

L. Köhler-W. Baumgartner. *Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti libros.* — Leiden, E. J. Brill, 1958 ; in 4, xl-227 p. et 4 pl. Fl. 18.

La première édition de l'important dictionnaire de Köhler et Baumgartner fut achevée en 1953. Vu l'importance des travaux matériels que nécessiterait la préparation d'une seconde édition, les auteurs ont décidé que ce supplément en tiendrait lieu, réservant ainsi la publication d'une troisième édition, complète cette fois, pour un avenir plus éloigné.

Le supplément contient la table des écritures et des transcriptions qui manquait à la première édition. Un élément nouveau par rapport au dictionnaire de Gesenius-Buhl est la table de l'alphabet d'Ugarit. Une liste des abréviations et des sigles (p. XIX-XXXIV) reprend et complète celle de la première édition. Les grands textes de Qumrân y sont détaillés cette fois, mais j'y cherche en vain le Document de Damas, qui leur est pourtant contemporain. Le lexique allemand-hébreu et allemand-araméen en trois colonnes (p. 1-118) occupe la plus grande partie du volume. Il est l'œuvre de L. Köhler († le 25 novembre 1956). La préface n'annonce pas de lexique anglais-hébreu (araméen). Un petit lexique latin-hébreu réunit les termes scientifiques du domaine de la botanique et de la zoologie. A la p. 121 on trouvera une cinquantaine de termes hébreux qui ne sont connus que par les noms propres de lieux et de personnes. Cette liste pourrait sans doute encore s'allonger. Viennent enfin les compléments et les corrections à la première édition : 92 pages en deux colonnes. Il faut dire à la louange des auteurs qu'il s'agit bien plus d'additions que de corrections proprement dites. Fidèles à leur devise : « dies diem docet », ils ont cherché avant tout à mettre à jour ce précieux instrument de travail, dont l'utilité et la précision sont universellement reconnues.
C. Van Puyvelde.

J. Levie S. J. *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (Museum Lessianum, Section biblique, 1). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, xi-345 p. Fr. 195.

Cette étude est l'œuvre d'un maître qu'une longue expérience a familiarisé avec la recherche exégétique et avec l'enseignement. Elle comporte deux parties. Le première, intitulée : « Progrès historique et exégèse biblique », passe en revue

les résultats des fouilles archéologiques depuis le déchiffrement des hiéroglyphes jusqu'en 1914, les principaux aspects de l'exégèse protestante et catholique jusqu'en 1914, les interventions de l'autorité religieuse entre 1890 et 1914, l'essor de l'archéologie et des sciences auxiliaires de la Bible depuis 1918, l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (en reprenant le commentaire paru dans la *Nouvelle Revue théologique* en 1946) et les dernières directives du magistère. Cette partie, qui relève de l'heuristique et de la propédeutique, rendra de bons services aux professeurs d'Écriture sainte.

La seconde partie porte comme titre « Inspiration et exégèse catholique ». Le P. L. y montre comment la Bible est à la fois parole de l'homme et parole de Dieu. Si la Bible est parole de l'homme, il faut l'interpréter suivant les règles qui président à toute composition humaine. Si elle est parole de Dieu, elle révèle le dessein de Dieu, elle est le livre du Règne de Dieu, préparé dans l'Ancien Testament, révélé dans le Christ et continué par l'Église ; aussi l'exégète catholique doit-il s'efforcer de respecter l'unité du dessein de Dieu en interprétant l'Ancien Testament par le Nouveau et en comprenant l'Écriture à la lumière du dogme. Pour terminer le P. L. souligne opportunément quelles sont les limites de « la preuve » en Écriture sainte et quelle est la complexité de l'affirmation doctrinale dans la Bible. Remarques judicieuses, dont les théologiens peuvent faire leur profit.

C. Van Puyvelde.

K. Rahner. *Über die Schriftinspiration* (Quaestiones disputatae, 1). — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, 88 p.

Cette étude, parue dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* 78 (1956) 137-168, inaugure une nouvelle collection de théologie dogmatique et biblique, dirigée par le P. R. lui-même et par H. Schlier.

Les problèmes soulevés par le dogme de l'inspiration sont bien posés : comment Dieu et l'homme peuvent-ils être dits, chacun pour sa part, auteur réel, complet, du même écrit inspiré ; comment doit-on concevoir l'action de Dieu sur l'auteur humain ; comment l'Église prend-elle conscience du caractère inspiré du livre sacré ; pourquoi un magistère infaillible, si l'Écriture est déjà infaillible ?

La réponse à ces questions se trouve dans la thèse centrale : par le fait que Dieu veut et crée l'Église primitive d'une volonté absolue, formellement prédéterminante, salutaire et eschatologique, il veut et crée en même temps l'Écriture, de telle manière qu'il en est l'auteur (*Urheber* et *Verfasser*). Dieu est donc l'auteur de la Bible (Ancien et Nouveau Testament) en vertu même de la fondation de l'Église ; la Bible est un élément constitutif de celle-ci ; aussi l'inspiration cesse avec la mort du dernier apôtre, c'est-à-dire à la fin de la première génération chrétienne, quand la fondation de l'Église est achevée. L'inspiration est, par elle-même, inconsciente ; les auteurs du Nouveau Testament sont seulement conscients de parler en vertu de la révélation divine dans le Christ. En vertu de cette même révélation, qui guide l'Église à ses débuts, celle-ci prend conscience du caractère inspiré de tel livre en reconnaissant qu'il appartient à sa constitution même. Enfin magistère et Écriture ne peuvent se contredire si l'on admet que l'auteur inspiré écrit en qualité de témoin de l'Église, laquelle possède l'autorité nécessaire pour interpréter la Bible.

L'étude du P. R. a le mérite de considérer le problème de l'inspiration sous un angle nouveau.

C. Van Puyvelde.

O. Kaiser. *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 78). — Berlin, A. Töpelmann, 1959 ; in 8, viii-161 p. Mk. 24.

Cette Inaugural-Dissertation apporte une très bonne contribution à l'histoire du thème religieux et mythologique de la mer.

Au chapitre premier M. K. examine et interprète, avec un sens très aigu des nuances, les textes égyptiens se rapportant à son sujet. Au chapitre 17 du Livre des Morts et sur la pierre de Shabako (monument de la théologie memphitique) la déesse Nun est à la fois l'océan primordial et le principe matériel du monde créé par le dieu-soleil Atun. Dans la représentation figurée du sarcophage de Séthi Ier Nun entoure la terre et forme dans le ciel un fleuve par où passe la barque du soleil pendant le jour. Nun donne les eaux des Nils ; la mer (« la grande Verte » ou « la grande Noire ») est parfois considérée comme son domaine. Cependant le thème de la victoire du dieu-soleil sur les monstres marins n'apparaît qu'à partir de la 18e dynastie en Haute-Égypte (*Papyrus Hearst* 11, 13), de sorte que l'on peut soupçonner avec raison qu'il a été inspiré par des idées sémitiques, d'autant plus que la mer y porte le nom de Yam.

Passant ensuite à Ugarit, M. K. étudie attentivement les textes, souvent lacuneux, auxquels Gordon a donné les numéros 129, 137, 68 et 67 ; ils se rapportent au mythe d'El. Ce mythe est reconstitué comme suit : Yam est le chéri d'El ; mais Baal, le dieu des nuages et de la foudre et le roi de la terre, ne veut pas reconnaître la supériorité de Yam. Aidé de 'Anat il frappe celui-ci et dompte Lôtan, le suppôt de Yam. Un *excursus* sur l'habitat et la nature du dieu El nous apprend que celui-ci séjourne dans les profondeurs de la terre et qu'il est à l'origine des fleuves et des mers. En termes babyloniens on dirait : El habite l'*apsû* ; il est identique avec Enki-Ea.

Un chapitre plus court examine les documents égyptiens plus tardifs ; le conte des deux frères, la fable de l'hirondelle et la mer, le papyrus d'Astarté. Dans ce dernier on retrouve encore le mythe, probablement sémitique, du combat de Seth contre les monstres marins.

L'étude du thème dans les écrits israélites passe successivement en revue : 1) les traces des anciennes représentations au sujet des divinités de l'eau (*Gen.* 16, 7-14 ; 31, 22-32 ; *II Reg.* 5, 1-19) ; 2) la mer et le fleuve dans le Pentateuque et Josué : le *êd* de *Gen.* 2, 6 ; les fleuves du paradis de *Gen.* 2, 10-14 (ils sont mis en rapport avec la représentation de la déesse au vase débordant, découverte à Mâri) ; le chaos dans le récit de la création de *P* (M. K. s'efforce de démêler les éléments égyptiens, cananéens et accadiens) ; le déluge de *J* et de *P* (le récit est manifestement d'origine mésopotamienne) ; le passage des Israélites à travers la mer des Roseaux (la tradition de *E* paraît plus ancienne que celle de *J*, parce que plus théologique) ; la traversée du Jourdain ; 3) les allusions à un combat de Jahvé contre les monstres marins dans les textes prophétiques et poétiques de l'Ancien Testament.

Dans la dernière partie M. K. montre très bien comment les Israélites ont parfaitement « démythisé » les récits polythéistes de leurs voisins.

C. Van Puyvelde.

R. de Vaux O. P. *Les institutions de l'Ancien Testament.* T. I : *Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles.* — Paris, Éditions du Cerf, 1958, in 12, 347 p. Fr. 9.90.

De prime abord le P. de V. définit ce qu'il entend par les institutions d'un peuple : ce sont « les formes de vie sociale que ce peuple accepte par coutume, se donne par libre choix ou reçoit d'une autorité ». Ces institutions sont intimement liées à son habitat et à son histoire ; celle-ci est conservée dans les textes et dans les monuments. Le livre du P. de V. s'appuie surtout sur la Bible, dont le texte est

abondamment cité ; l'archéologie et la comparaison avec les institutions des peuples voisins n'interviennent qu'accessoirement. Destiné au grand public, le livre n'offre que les conclusions des recherches que son auteur a faites tout au long de sa carrière de savant et de professeur.

La première partie, le nomadisme et ses survivances, est écrite dans une perspective historique comme le montre la succession des titres : l'organisation tribale, la loi d'hospitalité et d'asile, la solidarité tribale et la vengeance du sang, l'évolution de l'organisation tribale en Israël, l'idéal nomade des prophètes, les Rékabites.

Les institutions familiales traitent de la famille, du mariage, de la situation de la femme, des enfants, de la succession et de l'héritage, de la mort et des rites funéraires.

La troisième partie, les institutions civiles, comporte les sujets suivants : les éléments de la population, la conception de l'État, le roi et son entourage, l'administration, le droit et la justice, l'économie, les divisions du temps, les poids et mesures.

Une bibliographie choisie (p. 319-341) et allant jusqu'en 1957 termine ce premier tome. Le second donnera les index. C. Van Puyvelde.

Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. VI. Seder : *Toharot*, 9. Traktat : *Zabim* (*Die mit Samenfluss behafteten*). Von W. Bunte. — Berlin, A. Töpelmann, 1958 ; in 8, VII-122 p. Mk. 26.

Le traité *Zabim* a pour objet les impuretés et les phénomènes maladifs d'ordre sexuel dont traite le chapitre 15 du Lévitique. Dans l'introduction M. B. explique comment dans l'ancienne conception orientale toute maladie était due à l'action du démon. Le malade était souvent considéré comme un possédé. Mais le démon était chassé par la lustration et par le bain, en particulier par le bain pris dans de l'eau courante («eau vive»). Les prescriptions du *Zabim* datent du IIe siècle de notre ère ; elles ne furent d'abord obligatoires que pour les prêtres. Le traité distingue deux purifications : le bain complet (*ṭbl*, *βαπτίζειν*) et le lavement des mains (*rḥṣ*, *νίπτειν*). Les symptômes maladifs dont il traite ne sont pas mentionnés dans le Nouveau Testament (le cas de l'hémorroïsse relève du *Nidda*). M. B. attire l'attention sur la composition du *Zabim* : il est né des discussions entre diverses écoles. On peut reconstituer ces discussions, du moins en partie. On y décèle aussi les « chevilles ». Le traité a été constitué vers 200 après J.-C.

C. Van Puyvelde.

Die Mischna. Text, Überlieferung und ausführliche Erklärung. I. Seder : *Seraim*, 5. Traktat : *Schebiit* (*Vom Sabbatjahr*). Von D. Correns. — Berlin, A. Töpelmann, 1960 ; in 8, VIII-181 p. Mk. 26.

Durant l'année sabbatique, célébrée tous les sept ans, les Juifs laissaient leurs champs en friche, n'émondaient pas leurs vignes et remettaient les dettes. Les prescriptions mishnaïques concernant l'année sabbatique se sont développées avec la naissance du rabbinat. D'après M. C. certaines seraient antérieures à la ruine du temple en 70 ; d'autres auraient été introduites après 135, lorsqu'on voulut remettre en vigueur l'observance des lois et des traditions anciennes. Aux pages 17-23 de l'introduction, M. C. essaie de reconstituer la chronologie des années sabbatiques en partant des données de *I Mach.*, de Josèphe et de la tradition rabbinique. Le Nouveau Testament ne mentionne pas d'année sabbatique, mais il serait « très probable » que les deux voyages de la collecte de S. Paul

(*Act.* 11, 29 sv. et 21, 15 sv.) eurent lieu au cours d'une année sabbatique. Concernant les rapports de la *Mishna* avec la *Tosephta*, M. C. pense qu'une première forme (« Vorform ») de la *Mishna* aurait servi de source commune au traité mishnaïque d'une part et au traité de la *Tosephta* de l'autre. Ce dernier est donc assez indépendant de son homonyme de la *Mishna*. C. VAN PUYVELDE.

J. REUSS. *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche.* Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben (Texte und Untersuchungen, 61). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in 8, XLVII-463 p. Mk. 66.

M. R. a réuni dans ce volume les fragments des commentaires de saint Matthieu qui sont conservés dans les chaînes grecques. Il a laissé de côté naturellement les passages empruntés à des commentaires qui subsistent dans leur intégrité ou les textes qui n'appartiennent pas à des commentaires. On trouve ainsi rassemblés 153 fragments d'Apollinaire de Laodicée, 134 de Théodore d'Héraclée, 112 de Théodore de Mopsueste, 52 attribués à Théodore sans plus de précision, 3 de Théophile d'Alexandrie, 321 de Cyrille d'Alexandrie, 95 de Photius. Ces fragments sont empruntés à 23 manuscrits des chaînes sur saint Matthieu, répartis en 5 familles. Pour ce classement, voir l'étude de M. R., *Matthäeus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Münster i. W. 1941, p. 8-117. Les explications qui sont données dans l'introduction sont un peu trop brèves et assez confuses. A noter que dans son étude de 1941 M. R. ne comptait que quatre familles. Une cinquième lui a été fournie par *Athos Lavra B 113*, du XI^e^ siècle. Ce manuscrit est particulièrement riche en fragments d'Apollinaire et de Théodore de Mopsueste. Il a été signalé par M. R., *Die Evangelienkatenen in Cod. Athon. Gr. Lawra B 113*, dans *Zeitschr. neutest. Wissensch.* 42 (1949) 217-288. Un autre manuscrit dont il est fait usage également pour la première fois est aux Archives de Saint-Pierre ; cf. J. REUSS, *Die Evangelienkatenen im Cod. Archivio di S. Pietro gr. B. 59*, dans *Biblica* 35 (1954) 207-216. Il fournit bon nombre de citations de Photius. On voit que le domaine des chaînes n'est pas encore entièrement exploré et que de nouvelles découvertes peuvent encore nous révéler des textes inconnus. Mais en même temps les classifications reçues risquent de se montrer caduques. Quant à l'attribution à tel auteur, il y a parfois fluctuation entre les témoins. Les indications des lemmes différents sont données dans l'apparat. Quoi qu'il en soit de ces attributions et de l'exactitude des citations, ce répertoire est très riche et contient bon nombre de textes inédits. Le volume se termine par un copieux index des mots grecs rédigé par M. L. Früchtel. B. BOTTE.

W. NAUCK. *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes.* Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 3). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957 ; in 8, VIII-192 p. Mk. 18.60.

Dans *I Jn* M. N. distingue deux écrits. Le premier (« Vorlage ») se caractérise par son style lapidaire, antithétique, sémitisant et moralisant. On le trouve dans 1, 6-10 ; 2, 4-11 ; 2, 29-3, 10. Ce style contrasterait avec celui de l'épître proprement dite, qui montre une tendance à l'emploi de périodes et dénote une pensée moins moralisante. Toutefois la série des textes antithétiques, la « Vorlage » serait l'œuvre de l'auteur de l'épître, qui aurait ainsi repris un écrit antérieur et l'aurait commenté à l'usage de ses correspondants. Malgré l'analyse serrée de la structure des textes attribués à la « Vorlage », je ne crois pas que l'on adoptera

facilement les vues de M. N. On pourra toujours lui répondre qu'il a parfaitement réussi à isoler dans *I Jn* non pas une « Vorlage », mais des passages où le style et la pensée joanniques ont trouvé leur expression la plus pure, la plus caractéristique de la manière de leur auteur.

Mais à côté de cette thèse et indépendamment d'elle, M. N. en défend une autre, celle de la tradition et du caractère de la « Vorlage » et de l'épître elle-même. Cette seconde partie du livre est pleine d'intérêt. M. N. rapporte les séries d'antithèses de *I Jn* 1-2 au genre littéraire qu'il appelle le style juridique, en particulier à la proclamation du droit divin. Ce genre rappelle, d'une part le droit apodictique et casuistique de l'Ancien Testament (A. Alt), d'autre part le style et le contenu de *1QS* 1, 1-3, 12 (le rituel du renouvellement de l'alliance dans la communauté de Qumrân). De fait, les parallèles avec *1QS* signalés aux p. 36-41 sont frappants. Cependant ces séries d'antithèses reproduisent aussi les thèmes caractéristiques de l'ancienne catéchèse baptismale chrétienne, telle qu'elle apparaît dans les épîtres du Nouveau Testament (parallèles aux p. 46-64). Allant plus loin, M. N. soupçonne une certaine parenté entre le rituel de l'agrégation à la secte de Qumrân (*1QS* 6, 13-23) et le rituel ancien du baptême ; cette parenté se reconnaîtrait encore dans la *Tradition* d'Hippolyte (p. 42-46). L'épître proprement dite dénote de son côté le souci de proclamer la séparation du chrétien d'avec les impies ainsi que la volonté de rappeler les obligations du baptême (parallèles qumrâniens et chrétiens aux p. 84-127). Certains textes difficiles, comme *I Jn* 3,9 sur l'impeccabilité du chrétien, s'éclairent parfaitement par le parallélisme de pensée avec *1QS*. L'excursus 2 explique *I Jn* 5, 8 (le témoignage de l'Esprit, de l'eau et du sang) en fonction de la liturgie baptismale telle qu'elle était pratiquée anciennement dans les Églises syriennes : don de l'Esprit suivi du baptême de l'eau et de la communion eucharistique .

C. Van Puyvelde.

E. Thurneysen. *La foi et les œuvres. Commentaire de l'Épître de Jacques.* Adaptation française de Ch. Pittet. — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959 ; in 8, 185 p. Fr. 7.50, rel. 10.50.

Ce très beau commentaire relève de l'homélitique plutôt que de l'exégèse. Il contient en effet les prédications faites par le Pasteur Th. dans sa paroisse de Bâle en 1940-41. Ces dates suggèrent déjà les idées principales du commentaire : actualité de la parole de l'apôtre au sujet de la division intérieure de l'Église du fait de l'état de guerre, présence du Seigneur dans sa communauté, regard tourné avec confiance vers un avenir meilleur, valeur spirituelle de la pauvreté et des abaissements, attitude dans les tentations. Tous sujets très proches de la vie quotidienne, même dans les temps de paix que nous vivons. Le ton familier et empreint d'esprit de foi entraîne la conviction du lecteur.

C. Van Puyvelde.

S. Giet. *L'Apocalypse et l'histoire.* Étude historique sur l'Apocalypse johannique. — Paris, Presses universitaires de France, 1957 ; in 8, VII-260 p. Fr. 1200.

M. G. nous indique lui-même la genèse de son travail. En lisant la *Guerre juive* de Josèphe, il remarqua certains rapprochements avec les divers fléaux de l'Apocalypse. Dès lors l'idée lui vint de prendre ces rapprochements comme une hypothèse de travail, et ses recherches aboutirent à confirmer sa première impression : sous une partie au moins des visions de l'Apocalypse il y a le rappel d'événements contemporains. L'idée est moins neuve que M. G. semble le dire : ce qu'il nous présente n'est en fait qu'une variante de la « zeitgeschichtliche Methode », et je ne

vois pas pourquoi il prend ses distances vis-à-vis de celle-ci (p. 221). C'est le même principe d'interprétation, si l'application est différente. La méthode ne prétend pas tout expliquer par l'histoire et elle ne nie pas la valeur prophétique de l'Apocalypse. Si l'auteur évoque, sous les symboles apocalyptiques traditionnels, les événements contemporains, c'est pour réconforter les chrétiens devant la persécution qui vient et annoncer la victoire de l'Agneau. Mais je ne veux pas diminuer l'originalité de ce travail. Elle réside principalement dans les rapports que M. G. a découverts entre les événements de la guerre juive et les visions de 8, 13-11, 19. M. G. se défend de rien vouloir démontrer ; il reconnaît le caractère conjectural de certaines identifications et ne prétend pas résoudre tous les problèmes. Son livre ne manque pas d'intérêt et il contient nombre de suggestions heureuses. En particulier, je crois qu'il a raison de n'attacher pas trop d'importance au millénarisme et de souligner celle du culte impérial. Il y a dans ce livre tous les éléments d'un commentaire. Pourquoi M. G. ne nous donnerait-t-il pas un commentaire suivi qui permettrait au lecteur de mieux comprendre sa pensée et de juger de la pertinence de ses interprétations ? Je le souhaite pour ma part.

B. Botte.

G. Bornkamm. *Studien zu Antike und Christentum*. Gesammelte Aufsätze Bd. II (Beiträge zur evangelischen Theologie, 28). — München, Chr. Kaiser, 1959 ; in 8, 257 p. Mk. 15.

Dans cette deuxième série M. B. a réuni douze articles, se rapportant pour la plupart à la théologie du Nouveau Testament. Certains ont été écrits pour les théologiens, d'autres s'adressent à un public plus étendu. Tous, sauf le quatrième et le septième, ont déjà parus ailleurs, dans des revues ou sous forme de brochure. En voici les titres : L'homme et Dieu dans l'antiquité grecque (depuis les origines jusqu'à l'époque du Nouveau Testament la religion grecque a souligné l'élément individuel dans l'homme) ; Le jugement divin dans l'histoire (l'homme n'a pas le droit de voir dans les événements le jugement de Dieu) ; L'idée de récompense dans le Nouveau Testament (Dieu récompense l'homme non par égard pour sa faiblesse, mais pour montrer que son jugement et sa grâce auront le dernier mot) ; La loi et la nature (le texte de *Rom.* 2, 14-16 reprend le vocabulaire et les idées de la *theologia naturalis* des philosophes païens) ; La foi et la sagesse humaine chez S. Paul (l'Apôtre n'est pas ennemi de la sagesse humaine, malgré *I Cor.* 1-3) ; Le repas du Seigneur et l'Église chez S. Paul (*I Cor.* 10, 1-22 et 11, 17-34) ; Commentaire de l'hymne au Christ de *Phil.* 2, 6-11 ; L'*homologia* dans l'épître aux Hébreux ; La composition des visions dans l'Apocalypse ; Parole de Dieu et parole de l'homme dans le Nouveau Testament ; La Bible et les découvertes modernes (recension de W. Keller, *Und die Bibel hat doch Recht*) ; Le discours du Christ (poème du roman de Jean Paul, *Der Siebenkäs*). M. B. est non seulement un exégète de valeur, mais aussi un publiciste très attentif aux besoins spirituels de son pays et de son temps.

C. Van Puyvelde.

H. Schlier. *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae, 3). — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, 64 p. Mk. 4.80.

Les Puissances et les Forces, sous des noms très variés (Dominations, Trônes, Noms, Princes de ce monde, Seigneurs, Démons, Esprits, Éléments, Diable, Satan, Adversaire etc.) occupent une place importante dans le message du Nouveau Testament. Pour comprendre celui-ci, il importe de répondre tout d'abord

à la question : quelle est leur nature et quelles sont leurs activités ? M. S. ne s'attarde pas à l'examen des données de l'histoire des religions ni à celui des antécédents juifs ou hellénistiques. Il veut seulement donner une idée bien concrète et bien précise de ce que les Puissances représentent aux yeux des auteurs du Nouveau Testament. Dans le deuxième chapitre il montre comment, par la mort, la résurrection et l'exaltation de Jésus, Dieu a vaincu les Puissances. Le troisième chapitre expose comment par le baptême le chrétien a été soustrait au pouvoir des Puissances et comment il doit continuer à les vaincre au cours de sa vie terrestre.

M. S. excelle à entrer dans la pensée des auteurs bibliques. Son étude mérite de retenir l'attention des exégètes et des historiens du Nouveau Testament.

C. Van Puyvelde.

J.-F. Bonnefoy O. F. M. *La primauté du Christ selon l'Écriture et la tradition.* — Roma, Herder, 1959 ; in 8, XII-467 p. L. 4800.

Le titre pourrait faire croire que le regretté P. B. traite de la thèse scotiste d'abord selon l'Écriture, ensuite selon la tradition. En fait l'ouvrage est divisé en trois parties : les textes des livres sapientiaux, les textes de S. Paul, la synthèse doctrinale. Toutes trois font occasionnellement appel à la tradition, par manière de « sondage », mais nulle part cette tradition n'est étudiée pour elle-même.

Dans la première partie le P. B. entend les textes des livres sapientiaux (surtout *Prov.* 8, 22-31 et *Sir.* 24, 1-22), au sens littéral, de la personne du Christ, Sagesse incarnée. Pour y arriver il majore indûment les termes employés par les auteurs bibliques, faisant fi, avec une désinvolture ahurissante, des résultats de la science biblique contemporaine. A aucun moment de son enquête il ne lui vient à l'esprit de se demander ce que cette notion de « Sagesse incarnée » pouvait bien représenter aux yeux de l'écrivain sacré. Il est par trop évident que, si ces textes s'appliquent au Christ, Sagesse de Dieu, ce ne peut être qu'en vertu du sens plénier ou spirituel, non du sens littéral.

L'explication des textes de S. Paul (*Col.* 1, 12-20 et *Eph.* 1, 7-10) paraît plus acceptable, si l'on fait abstraction de la formulation trop scolastique : le Christ, en tant qu'homme, jouit d'une primauté d'ordre ontologique, qui est en même temps une primauté dans l'ordre des intentions divines, parce qu'il est le modèle, le principe et la fin de toutes choses.

La synthèse doctrinale reprend les affirmations des textes sapientiaux et pauliniens, ainsi que d'autres moins importants, pour en faire un exposé systématique.

C. Van Puyvelde.

P. Niewalda. *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium ?* Eine exegetisch-historische Studie. — Limburg, Lahn-Verlag, 1958 ; in 8, XXVI-172 p. Mk. 12.

Cette dissertation, présentée à la Johannes-Gutenberg Universität de Mayence, veut répondre à la question : quelle est la place des sacrements dans l'évangile de Jean? Que Jean parle du baptême, de l'eucharistie et de la rémission des péchés (3, 5 ; 6, 51b-58 ; 20, 22 sv.) ne fait pas de doute. Mais qu'en est-il de la symbolique sacramentelle dans les autres textes de son livre ? Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que son évangile est rempli d'allusions plus ou moins claires à ces trois sacrements ? M. N. passe en revue la réponse des exégètes contemporains à ces questions et conclut, un peu allègrement, que l'examen exégétique ne peut conduire à une réponse certaine. Il se tourne alors vers « l'examen historique »,

c'est-à-dire vers l'examen de la tradition chrétienne postérieure, exprimée dans les sources liturgiques (liturgie et catéchèse baptismales, péricopes du carême), les écrits des Pères et l'archéologie chrétienne des premiers siècles et il en conclut que l'interprétation symbolique des récits évangéliques est générale dans toute l'antiquité chrétienne. La même tendance au symbolisme sacramentel se trouverait déjà chez Jean.

Concernant la symbolique des catacombes, M. N. réfute les interprétations de F. Cumont (symbolisme s'inspirant de la *commendatio animae*), de A.-G. Martimort (de la catéchèse baptismale) et de A. Stuiber (des « sommaires » juifs). Pour lui le symbolisme des catacombes est d'inspiration sacramentelle et biblique à la fois. C. Van Puyvelde.

F. Amiot. *Vie de notre Seigneur Jésus-Christ.* — Paris, Letouzey & Ané, 1958 ; in 12, 288 p. Fr. 4.80.

Cette « vie de Notre-Seigneur » a été conçue pour accompagner et compléter la lecture des quatre évangiles dont elle suit pas à pas le texte. Elle est brève et évite les discussions techniques. Chemin faisant M. A. se prononce sur un grand nombre de questions controversées. Le lecteur, désireux de méditer le texte évangélique, peut faire confiance au maître qui a formé tant de générations de prêtres à la connaissance des Écritures C. Van Puyvelde.

P. Thoby. *Le crucifix des origines au concile de Trente.* Étude iconographique. — Nantes, A. Bellanger, 1959 ; in 4, xi-287 p. et 189 pl. Fr. 135.

La démarche du Dr T., entreprise il y a plus de 40 ans, vise à déterminer les critères qui permettent d'attribuer un crucifix à tel ou tel siècle. Dans ce but l'auteur a rassemblé une documentation très abondante, empruntant ses exemples, comme le souligne M. M. Aubert qui présente l'ouvrage, « à toutes les techniques, dessins et miniatures, peintures murales, objets d'orfèvrerie, émaux, bronzes, ivoires, sculptures en marbre, en pierre, en bois, en albâtre, vitraux, étoffes, tapisseries et dans tous les pays, dans les musées comme dans les collections privées ». C'est le principal mérite de cette compilation qui contient près de 400 photographies. L'originalité du travail consiste en ce que chaque chapitre se termine par un résumé dégageant les éléments de datation, accompagné, pour les XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles, de dessins à la plume extrêmement clairs. Après chaque chapitre également, on trouve la liste des documents dont la date est connue avec précision.

Quant au texte, c'est avant tout un catalogue descriptif des pièces, dans un style assez monotone ; la formation médicale de l'auteur le rend particulièrement attentif aux détails anatomiques du crucifié. A la description proprement dite s'ajoute un effort d'explication et de synthèse, pour lequel l'érudition du Dr T. est évidemment de seconde main, avec tous les dangers que cette situation comporte. La bibliographie — classée avec une aimable fantaisie — accuse d'assez graves lacunes : elle est presque exclusivement française et dans l'ensemble un peu vieillie. Ainsi le Dr T. utilise, peu judicieusement d'ailleurs, L. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix*, Bruxelles [1941], mais ignore A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, Munich 1956, qui y répond et s'y oppose souvent, les deux auteurs poursuivant depuis des années une longue controverse. Pour la période des origines et du haut moyen âge, les affirmations du Dr T. sont très sujettes à caution, par exemple quand il attribue la paternité

du docétisme à Eutychès (p. 26). Ses deux allusions au concile *in Trullo* ou Quinisexte comportent une erreur : la première (p. 28) où un texte, essentiel pour le sujet, est cité dans une traduction approximative et est donné comme un extrait du 11e canon, alors qu'en réalité il provient du canon 82 (Mansi XI, col. 977-980) ; la seconde fois (p. 79), où l'auteur fait dire au 32e canon : « le sang et l'eau ont coulé chauds du corps du Seigneur », quand le texte invoqué (Mansi XI, col. 957) rappelle seulement que S. Jean Chrysostome a imposé à son Église de mélanger de l'eau au vin « représentant <ainsi> le mélange de sang et d'eau qui sortit du flanc vénérable » de notre Sauveur Jésus-Christ, sans qu'il soit question d'eau et de sang *chauds* et par conséquent sans rapport avec le rite byzantin du *zéon*. Pour l'époque ancienne, même la partie purement descriptive n'est pas sans défaut. A propos du manuscrit *Paris Nat. gr. 74*, on lit (p. 80) : « contient cinq miniatures consacrées à la crucifixion » ; au moment où j'écris ces lignes, j'en ai *six* sous les yeux ; pour la 6e, qui contredit la description du Dr T., voir Grondijs (cité plus haut et pourtant utilisé par l'auteur !), pl. VII a. Pour le coffret reliquaire du Latran (fig. 94, description p. 78), d'origine palestinienne, auquel on s'accorde actuellement pour assigner une date ancienne : fin du VIe ou début du VIIe siècle (voir C. R. Morey, *The Painted Panel from the Sancta Sanctorum*, dans *Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Paul Clemen*, Düsseldorf 1926, p. 150-167), le Dr T., le datant du IXe siècle, ne le rapproche ni de la crucifixion de Rabbula alors que la parenté des deux représentations saute aux yeux (voir fig. 11), ni des ampoules de Monza de provenance palestinienne elles aussi (voir fig. 15 et aussi 16 et 17), mais le décrit à la suite du manuscrit *Paris Nat. gr. 510* (fig. 92) avec lequel il n'a aucun rapport. Mais à partir du XIIe siècle, le Dr T. a manifestement une connaissance plus personnelle du sujet.

Bref, l'auteur n'a pas eu la prétention de fournir un travail scientifique et technique d'historien et d'archéologue. Il faut prendre son livre pour ce qu'il est. Il sera bien accueilli des antiquaires et des amateurs qui y trouveront des critères de datation intéressants. D'autre part les spécialistes de l'iconographie seront très heureux de disposer d'une documentation aussi riche, l'ensemble des photographies présenté ici constituant une collection jusqu'ici unique en son genre.

F. Petit.

Lexikon der Marienkunde. Herausgegeben von K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes, J. Tyciak. Lief. 1-5 : *Aachen-Brüder Jesu*. — Regensburg, F. Pustet, 1957-60 ; 5 fasc. in 4, col. 1-960. Mk. 9.50 le fasc.

Quelques théologiens allemands ont entrepris la publication d'un lexique marial développé, très largement compris. La théologie la plus exigeante y voisine avec l'histoire du culte, l'histoire de l'art et la dévotion. On a fait appel à une armée de collaborateurs et il n'est presque aucune des 960 colonnes des 5 fascicules parus qui ne comporte une ou plusieurs gravures. Les œuvres d'art les plus parfaites sont même présentées en 44 pleines pages hors texte, d'une rare finesse typographique. Le *Lexikon* se recommande par là à l'attention des historiens de l'art. Mérite annexe à celui, essentiel, d'une information historique très sérieuse, au service de la plus exigeante théologie. Les articles *Bekenntnisse*, *Auferstehung Jesu*, *Barmherzichkeit*, *Braut*, sont excellents et le difficile exposé de l'Assomption (*Aufnahme in den Hemel*) est peut-être le meilleur travail qui ait paru sur ce sujet. L'œuvre mariale des grands théologiens : Albert le Grand, Alphonse de Liguori, Ambroise, André de Crète, Antoine de Padoue, Augustin, Bernard, Bernardin de Sienne, Bonaventure, est analysée par des spécialistes. La « géographie » mariale, c'est-à-dire l'état du culte marial dans les divers pays,

voire — pour l'Allemagne surtout — les villes importantes, n'a pas été négligée : on évoque notamment, dans l'article *Africa* (20 colonnes) l'activité missionnaire en Afrique française, au Congo belge, dans l'Afrique portugaise et en Rhodésie. Les grandes pièces de la liturgie mariale reçoivent un attentif traitement, l'*Ave Maria* surtout, qui a exigé 24 colonnes ; l'hymne akatiste n'est pas négligé (col. 96-98).

L'ouvrage s'annonce donc comme une « summa mariana » de réelle importance. Le grand nombre des collaborateurs exposait à une inégalité inévitable, tant pour la longueur parfois disproportionnée des articles, que pour leur valeur. Mais quel dictionnaire échappe à ce danger ? B. CAPELLE.

P. GAECHTER S. J. *Petrus und seine Zeit.* Neutestamentliche Studien. — Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1958 ; in 8, 458 p. S. 125.

De ces neuf études importantes au sujet de l'Église primitive dans les Actes et les épîtres de S. Paul, sept ont paru dans des revues scientifiques (*Zeitschr. f. kath. Theol.* et *Theol. Studies*) ; les deux dernières sont inédites. Les titres en sont : *Das dreifache « Weide meine Lämmer » ; Der Wahl des Matthias ; Der Hass des Hauses Annas ; Die Sieben ; Jerusalem und Antiochia ; Petrus in Antiochia ; Jakobus von Jerusalem ; Die Amtsträger von Korinth ; Schranken im Apostolat des Paulus.* Leur trait commun est l'importance accordée à l'élément juridique dans les rapports entre les principaux personnages de l'Église primitive. Dès qu'une communauté d'hommes se constitue, il se crée entre eux des liens juridiques. Il en a dû être ainsi de la communauté chrétienne dès ses débuts, malgré le silence relatif des Actes et des épîtres sur ce point (p. 115). Cette thèse explique la place centrale de Pierre.

Une hypothèse qui joue un certain rôle dans les articles du P. G. est la suivante. A côté du groupe des « sept » hellénistes (ce ne sont pas des diacres selon le P. G., mais les collègues des apôtres), le collège apostolique institua en même temps un groupe de « sept » destinés à gouverner l'Église locale composée de judéo-chrétiens. Tandis que les « sept » hébreux furent bientôt appelés « les anciens », les hellénistes devinrent les chefs des Églises locales en dehors de la Palestine. Les deux groupes des « sept » seraient les véritables ancêtres de l'épiscopat monarchique. Par contre, le collège des « douze » ne fut plus complété après l'élection de Mathias. A l'instar des douze patriarches, « les douze » constituèrent le fondement du nouvel Israël, instauré par la descente de l'Esprit le jour de la pentecôte.

Le livre du P. G. est du plus haut intérêt, non seulement pour l'exégèse des Actes et des épîtres, mais aussi pour le premier chapitre de l'histoire ecclésiastique.
C. VAN PUYVELDE.

L'Évangile de Thomas. Texte copte établi et traduit par A. GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL et YASSAH ʿABD AL MASĪḤ. — Paris, Presses universitaires de France, 1959 ; in 8, VII-62 p. Fr. 10.

En attendant le grand ouvrage que les éditeurs préparent sur l'*Évangile de Thomas*, ils ont eu l'heureuse idée de publier le texte sahidique avec une traduction française. Le texte est en bon état. Il va de l'introduction à la conclusion, et les quelques lacunes qu'il présente sont courtes et peuvent être comblées la plupart du temps avec une quasi certitude. La traduction suit le texte ligne par ligne avec une grande fidélité. Les traducteurs ont évité un excès de littéralité qui aurait pu induire le lecteur en erreur. Mais je ne sais s'ils ont eu raison d'omettre souvent les démonstratifs. Par exemple, p. 42, 23 : « Je suis la lumière

qui est sur eux tous ». Le texte porte « cette lumière » (*paei* = *pai*), qui répond probablement à un pronom grec. De plus, dans ce passage, « qui est sur eux tous » n'a pas grand sens. Il faut comprendre, je crois, « qui est au-dessus de toutes (les lumières) ». Il y a d'autres obscurités dans le texte. Nous espérons que le grand commentaire les résoudra. En attendant, cette édition permettra de se rendre compte de l'importance de cet écrit. B. Botte.

B. Altaner. *Patrologie.* Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Fünfte, völlig neuarbeitete Auflage. — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, xxvii-508 p. Mk. 22, rel. 25.

L'éloge de cette *Patrologie* n'est plus à faire, et le fait qu'elle en est à sa cinquième édition montre assez l'intérêt qu'elle a suscité. Mais la 3e et la 4e éditions n'étaient qu'une reproduction de la 2e. Cette 5e a été soigneusement revue et mise à jour. Pour que l'ouvrage ne devienne pas trop encombrant, M. A. a sacrifié dans la bibliographie, quelques 2000 titres ; mais il a ajouté environ 3000 nou, velles références de publications plus récentes parues de 1938 à 1957. On est étonné de trouver parmi les *liturgica*, p. 31, J. Magne, *Argument d'un travail à paraître sur les origines de la messe.* La bonne foi de M. A. a sans doute été surprise, car il s'agit d'un opuscule sans aucune valeur scientifique. Un chapitre que je souhaiterais plus précis, c'est celui qui concerne les règlements ecclésiastiques (p. 46-51). On aimerait y voir figurer les *Canons des apôtres* (*Sinodos* de l'Église d'Alexandrie), qui contiennent l'*Apostolische Kirchenordnung*, la *Tradition apostolique* et un épitomé de *Const. Apost.* VIII. De même l'Octateuque syriaque, qui comprend le *Testament de N.-S.*, l'*Apostolische Kirchenordnung* et un autre épitomé de *Const. Apost.* VIII. Quant au *Testament* syriaque, il faudrait le distinguer du *Testament de N.-S. en Galilée*, conservé en éthiopien et partiellement en copte. Cet apocryphe a simplement servi de cadre pour un remaniement de la *Tradition apostolique*. Quant aux *Canons* d'Hippolyte, il n'est pas exact qu'ils soient conservés en éthiopien. S'il y a jamais eu une version éthiopienne, elle est aujourd'hui perdue, et il est inutile de perdre son temps, comme je l'ai fait moi-même sur la foi des manuels de patrologie, à chercher une version inexistante. Il serait bon également de signaler le groupement de ces divers ouvrages en collections. Ainsi le palimpseste de *Vérone LV* (*53*), qui a conservé des fragments de la *Didascalie*, de l'*Apostolische Kirchenordnung* et de la *Tradition apostolique*, n'est que le reste d'une version latine d'une collection grecque qui contenait ces trois ouvrages et qui a été répandue très tôt dans toute la chrétienté. Si je me permets cette critique, c'est que j'ai pu constater que beaucoup avaient quelque peine à se retrouver dans ce maquis et que les manuels de patrologie ne leur donnaient pas toujours des notions bien claires. Mais je n'en rends pas moins hommage au travail patient de M. A. et à l'enrichissement que constitue cette nouvelle édition. B. Botte.

B. Altaner. *Patrología.* Traducida por E. Cuevas O. S. A. y U. Domínguez-Del Val O. S. A. Cuarta edición, notablemente ampliada y corregida por los autores. — Madrid, Espasa-Calpe, 1956; in 8, 459-132* p. Pes. 125.

Cette 4e édition espagnole a paru avant la 5e édition allemande ; mais M. A. avait eu l'amabilité de fournir aux traducteurs la documentation nouvelle qu'il mettait en œuvre. Pratiquement donc cette édition est l'équivalent de la nouvelle édition allemande. L'originalité de cette traduction est qu'elle est complétée par

une patrologie espagnole, sous pagination spéciale. Les notices correspondantes de l'édition originale sont omises et remplacées par un renvoi à l'appendice. Les traducteurs peuvent donc ainsi compléter et parfois modifier sous leur propre responsabilité tout ce qui concerne les écrivains d'Espagne. B. Botte.

I. Ortiz de Urbina. S. I. *Patrologia syriaca.* — Romae, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1958 ; in 8, 250 p. L. 3500.

Cette patrologie syriaque ne vise pas à remplacer la *Geschichte der syrischen Literatur* de A. Baumstark, mais à donner les renseignements essentiels au sujet des écrivains de langue syriaque et de leur doctrine. Elle est divisée en cinq parties : les Pères et les écrivains orthodoxes, les théologiens nestoriens, les théologiens monophysites, les œuvres historiques anonymes, les écrivains de la période patristique et les traducteurs. La division est logique, mais elle ne répond pas toujours à la complexité des faits. On peut se demander si tous les auteurs qui se trouvent classés dans la première partie sont orthodoxes, par exemple l'auteur du *Liber graduum*. Les résumés doctrinaux sont souvent trop peu nuancés et rédigés dans un langage qui s'inspire de la théologie moderne. Ainsi pour la grâce chez saint Éphrem : « Gratia necessaria est ad salutem » (p. 76). Suit une citation : « Nec enim nisi tua deducente gratia me illuc (in Paradisum) perventurum confido ». C'est un peu maigre et cela ne suffit pas pour attribuer à saint Éphrem une doctrine de la grâce. A propos du baptême : « Unctio habetur in baptismo » (p. 77). Oui, mais il s'agit uniquement de l'onction prébaptismale. A propos de Jacques d'Édesse, il est dit : « Omnia suadent J. E. vertisse etiam *Paradosin* Hippolyti, *Constitutiones Apostolorum* et *Canones Apostolorum* » (p. 170). Il n'y a pas la moindre trace dans la tradition syriaque d'une version de la *Paradosis* ni des livres I-VII des *Constitutions apostoliques*. L'Octateuque clémentin traduit par Jacques d'Édesse comprend le *Testament de Notre-Seigneur* (livres I-II), les *Canons apostoliques* (*Constitution de l'Église apostolique*), un épitomé du VIII^e^ livre des *Constitutions apostoliques*. Noter qu'à la p. 232 le P. O. attribue avec probabilité à Jacques d'Édesse la traduction de la *Didascalie*. Les *liturgica* sont peu représentés dans ce répertoire, mais il y a une bibliographie *de re liturgica* (p. 26-28) où se trouvent inextricablement mêlées éditions de textes et études, suivant l'ordre chronologique de publication. Malgré ces quelques lacunes, l'ouvrage du P. O. rendra service, car s'il est moins complet que celui de Baumstark, il possède une qualité qui manque totalement à ce dernier : la clarté.
B. Botte.

G. Ogg. *The Pseudo-Cyprianic De pascha computus.* — London, S. P. C. K., 1955 ; in 8, x-42 p. Sh. 6. 6.

M. O. a publié en ces dernières années plusieurs articles sur le *De pascha computus*. Il nous en donne maintenant une traduction annotée. Le texte ne pose pas de problème particulier. Les deux seuls témoins sont le *Remensis* (IX^e^ s.), disparu mais conservé par une copie de Mabillon, et le *Cottonianus* (*Brit. Mus. Cal. A. 15*). Pratiquement M. O. suit le texte de l'édition de Hartel. Les notes qui suivent la traduction sont brèves, mais pertinentes. M. O. n'a pas reproduit le *pinax* qui figure dans le *Remensis*. Il présente, il est vrai, un certain désordre ; mais ce point aurait mérité un examen plus approfondi. B. Botte.

E. Schwartz. *Gesammelte Schriften.* Bd. III : *Zur Geschichte des Athanasius.* Bd. IV : *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts.* — Berlin,

W. de Gruyter, 1959 et 1960 ; 2 vol. in 8, XI-334 et XI-344 p. Mk. 42 et 44.

Les articles publiés ici ont pour la plupart plus d'un demi-siècle, mais ils sont loin d'avoir perdu leur valeur. E. Schwartz avait une connaissance personnelle des sources et une méthode critique qui donnent à ces écrits une valeur toute spéciale. Ces articles s'échelonnent de 1904 à 1911 et concernent saint Athanase et les controverses ariennes jusqu'au concile de Sardique (342). Une partie regarde les sources : les lettres pascales (p. 1-29), la collection de Théodose le Diacre (p. 30-72), les actes joints aux œuvres d'Athanase (p. 75-85), les sources de la controverse mélétienne (87-106), les documents de la controverse arienne jusqu'en 325 (p. 117-168), la lettre synodale d'Antioche de 325 (p. 169-187). Les autres articles sont historiques et décrivent la crise arienne de Nicée jusqu'à la mort de Constantin, puis jusqu'au concile de Sardique. De la série d'articles publiés dans les *Nachrichten* de Göttingen, un seul est omis, celui qui traitait de l'accession de Constantin à l'empire. Cette omission a été voulue par S. lui-même, qui avait fait dès 1938 un plan des *Gesammelte Schriften*. Il avait repris le sujet dans un livre (*Kaiser Constantin und die christliche Kirchen*, Leipzig 1913), et il aurait fallu faire des corrections à l'article de 1904. Certaines pages peuvent avoir vieilli, telle la controverse avec Harnack sur l'authenticité du synode antiochien de 325. S. avait raison et on ne conteste plus aujourd'hui l'authenticité de ce document ; mais on est heureux de trouver l'édition du texte en syriaque et en grec p. 136-145. Souhaitons la continuation de ce précieux recueil qui dispense de recourir à de nombreux volumes des *Nachrichten*.

Le t. IV vient de nous parvenir. Il contient quatre articles. Le premier sur l'histoire du IVe siècle après la mort de Constantin ; un autre sur les conciles, de Théodose à Justinien ; un troisième sur les anciennes collections conciliaires ; un dernier sur la politique ecclésiastique de Justinien. Le volume se termine par une bibliographie de S. Pendant une vingtaine d'années (1880-1904), S. se consacra exclusivement à la philologie classique. A partir de 1904 il s'intéressa à la littérature chrétienne : édition d'Eusèbe, histoire de saint Athanase. Mais sa grande œuvre fut la publication des conciles œcuméniques, commencée en 1922. Ce grand travailleur méritait l'hommage qui lui est rendu par ces *Gesammelte Schriften*, éditées d'une manière impeccable par la maison de Gruyter. B. Botte.

E. M. Buytaert O. F. M. *Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin.* Textes en partie inédits. T. II : *La collection de Sirmond. Discours XVIII à XXIX* (Spicilegium sacrum Lovaniense, 27). — Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1957 ; in 8, 331 p. Fr. 350.

Les discours d'Eusèbe d'Émèse conservés en latin nous sont parvenus en deux collections : les 17 discours contenus dans le manuscrit *Troyes 523*, du XIIe siècle (qui est également l'unique témoin du *De baptismo* de Tertullien), série éditée par le P. B. en 1953 (t. I ; voir *Rech. Théol. anc. méd.* 22, 1955, 135-136) ; les 14 discours publiés dès 1643 par J. Sirmond — qui, sur la foi de ses manuscrits, les attribuait à Eusèbe de Césarée — d'après un *codex Herivallensis*, du XIIe siècle, aujourd'hui perdu, contrôlé par *Paris Nat. lat. 16837*, du XVe siècle (= PG 24, 1047-1208). Le P. B. réédite ici la collection Sirmond (t. II), en tenant compte en outre d'un manuscrit ignoré du premier éditeur : *Charleville 266*, du XIIe siècle. Toutefois les deux premiers discours de la collection Sirmond, identiques aux discours III et IV de la collection de Troyes, ont été édités dans le t. I.

Il est peu commode de devoir chercher l'introduction dans le t. I. Celle-ci n'est d'ailleurs pas proprement philologique, le P. B. étant surtout préoccupé de fonder

l'attribution des pièces à Eusèbe d'Émèse. Dans ce t. I on consultera : p. XXVII-XXX pour *Charleville 266* ; p. XXXII-XXXIV pour *Paris Nat. lat. 16837* ; p. XXXIV-XXXVI, comparaison des lemmes des témoins de la collection Sirmond ; p. LI-LII, parenté des manuscrits. Mais l'éditeur n'expose nulle part les principes qui l'ont guidé dans l'établissement du texte pour le t. II, alors que le problème se présente dans des conditions différentes pour les deux collections.

La méthode d'édition appelle les remarques suivantes :

1) Il est malencontreux d'avoir identifié purement et simplement le texte de Sirmond (repris d'ailleurs non à l'édition originale, mais à sa réimpression dans Migne) au *codex Herivallensis* perdu et de l'avoir doté du sigle *H*. Rien ne prouve en effet que Sirmond n'a pas parfois amendé tacitement le texte de son manuscrit de base. Le sigle *Sirm* aurait évité toute équivoque.

2) Il aurait fallu préciser si oui ou non le manuscrit de Charleville mérite la préférence absolue. Ce serait la conséquence logique du tableau qui résume la parenté des différents témoins (t. I, p. LII). En fait, le choix des leçons, tel qu'il est pratiqué par le P. B., se révèle parfaitement arbitraire. On en dira autant des conjectures, parfois étonnantes ; ainsi p. 115, 1 : reliquias ... perfruamur (!).

3) En outre, le texte du P. B. s'écarte parfois de celui de Migne sans justification dans l'apparat ; ainsi p. 7,7 ignorabant *Buyt* : ignorabat *PG* (1069 C 7) ; p. 8,8 conversione *Buyt* : conversatione *PG* (1071 A 11-12).

4) Enfin, pas un philologue n'admettra que les manuscrits syriaques, témoins des courtes citations faites par Philoxène de Mabboug, puissent intervenir dans l'établissement du texte de la version latine. Ces trois citations — que le P. B. a eu le mérite d'identifier — concernent le discours XI de Sirmond (= XXVI d'après la numérotation continue du P. B. qui englobe les deux collections). Le texte syriaque, accompagné d'une traduction latine littérale, a été publié par le P. B., *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, Louvain 1949, p. 31* et 69*. Confronter les deux versions peut aider à retrouver le texte grec original et fait voir la différence de méthode des traducteurs ; c'est tout. Or, non seulement le P. B. met les deux manuscrits syriaques sur le même pied que les manuscrits latins, mais il contamine à ces endroits le texte du traducteur latin par celui du traducteur syriaque. C'est un beau gâchis, surtout pour le dernier passage. Qu'on en juge. P. 178, 17-18 et 20-22 : rétablir *pro nobis* (l. 22) que le P. B. a transformé en *sicut nos*. P. 179, 25-26 : rétablir *adduxit* (l. 26) au lieu de *adducere poterat*. P. 185, 18-19 : le texte des manuscrits latins *beatam dico illam, quae digna iudicata est deum portare in utero* est devenu *ualde beatum dico illum uterum, qui dignus iudicatus est ut portaret deum* [cf. syr. *valde praedico beatum* (et non *beatum praedico* comme l'écrit le P. B.) *illum uterum, qui dignus fuit ut portaret deum*]. Il fallait citer, en dehors de l'apparat, les trois courts parallèles syriaques (en traduction latine aussi littérale que possible), en soulignant les divergences réelles. Celles du premier extrait sont très caractéristiques :

p. 178, 17	*admirationem* novam		syr. :	*visionem* novam
17-18	*dei filium* deum			deum
21	*a visione* dei *unigeniti*			*dono* dei
22	*pro nobis*			*sicut nos.*

Le même vice de méthode se constate déjà dans le t. I : voir l'introduction p. L. Heureusement, les citations de ce genre sont très rares : pour la collection Sirmond elles se limitent à ces trois passages.

Le t. II se termine par des tables relatives aux deux volumes : manuscrits (p. 243 ; ordre alphabétique des bibliothèques), bibliographie (p. 245-247 ; éditions des sources mêlées aux études), citations bibliques (p. 248-282 ; table encombrée d'allusions parfois très vagues, que rien ne permet de distinguer des citations proprement dites ; le P. B. a noté, t. I, p. LV, n. 3, que le texte biblique

du traducteur latin n'est pas la vulgate), références patristiques (p. 283), table alphabétique des noms propres et des matières (p. 284-304), table des mots et expressions (p. 305-309 ; renvois à la page mais non à la ligne), table analytique des matières (p. 330-331). F. PETIT.

AMBROISE DE MILAN. *Traité sur l'Évangile de S. Luc.* II : *Livres VII-X.* Texte latin, introduction, traduction et notes de G. TISSOT O. S. B. (Sources chrétiennes, 52). — Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; in 12, 450 p. Fr. 1650.

Le 1er volume, consacré aux livres I-VI du *Traité sur l'Évangile de S. Luc* a été recensé ici-même (*Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, 183-184). Comme il a été dit, le mérite principal du travail réside dans la traduction. La tâche était loin d'être facile. Dom T. ne s'est pas astreint à maintenir en français la structure syntaxique de l'original ; il a cherché avant tout à faire apparaître le sens. Pour une œuvre de ce genre, c'était la seule chose à faire. En ce qui concerne le vocabulaire, le choix des termes n'est pas toujours heureux : p. 77, au par. 183, *holera* serait mieux rendu par « légumes » que par « herbes » ; au par. 184, le terme « épanoui » convient mal à un arbre ; au par. 100, p. 44 (voir la note), la difficulté est imaginaire : « coupe », dans le contexte de la passion du Christ, est tout aussi intelligible que « calice » (voir les traductions françaises récentes des évangiles). Ce ne sont là évidemment que des détails. On sera moins satisfait des modifications — à vrai dire peu nombreuses et peu importantes — apportées au texte. En principe, celui-ci est repris à l'édition critique de C. et H. SCHENKL, dans le *Corpus* de Vienne, qui n'est pas un chef d'œuvre. [Signalons qu'une révision de cette édition a paru depuis dans le *Corpus Christianorum, Series Latina*, 14 (Turnhout 1957) ; elle tient compte du travail de dom Tissot]. Il est toujours hasardé, quand on n'a pas étudié personnellement la tradition manuscrite et l'histoire du texte, de choisir plus ou moins arbitrairement telle ou telle leçon. On n'en donnera qu'un exemple. On lit p. 9, n. 2 : « L'édition de Vienne, avec trois manuscrits seulement, mais des meilleurs, a lu : *si*. Mais le contexte semble bien appeler : *sic*, attesté par la plupart des manuscrits, et d'ailleurs conforme à la Vulgate ». (Il s'agit d'une citation de Jean 21, 22). Mais de quel contexte s'agit-il ? Si c'est l'évangile, le problème est celui du texte biblique de S. Ambroise ; or ce n'est certainement pas la vulgate ! Si c'est le commentaire ambrosien, la leçon *si* ne fait pas plus difficulté que l'autre. Il en va autrement quand dom T. écarte une conjecture inutile pour une leçon attestée, par ex. p. 212, n. 1. Ces interventions dans le texte sont donc sujettes à caution et il est regrettable que l'appel des notes critiques soit placé non dans le texte mais dans la traduction. Le commentaire est très peu développé. Il pourrait être plus précis ; p. 46, n. 2 : « d'autres textes ambrosiens » sans autre référence. Il pourrait être plus pertinent ; p. 75, n. 1 : SS. Gervais et Protais n'ont rien à voir ici, mais il fallait rappeler l'hymne ambrosienne : *Victor, Nabor, Felix, pii / Mediolani martyres* ... (cf. A. S. WALPOLE, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, p. 82-86). Trois passages d'interprétation particulièrement difficile ont été commentés en appendices (p. 219-224). L'explication du premier (IX, 3) ne semble pas recevable. La série : *talis actus, talis uita, talis gratia* commente le geste des apôtres qui ont délié l'ânon sur l'ordre du Seigneur. Il s'agit d'une répétition emphatique où chaque terme est en gradation sur le précédent, tous désignant la même réalité : la docilité efficace des apôtres, que S. Ambroise propose en exemple : *esto talis ut tu possis ligatos soluere*. La situation de l'ânon et de l'ânesse attachés à l'entrée du bourg ne sera commentée qu'au paragraphe sui-

vant, et il est vain d'établir laborieusement la série d'équations : *asinus* = *actus*, *asina* = *uita*, *iussus domini* = *gratia*, *manus apostolica* = *tu*. Un index scripturaire réduit aux citations principales (p. 225-232), une table doctrinale (p. 233-235) et un essai de lexique allégorique (p. 236-237), englobant les deux volumes, terminent ce tome II. On trouve en outre, p. 238, une dizaine de corrections au tome Ier. F. Petit.

Itinerarium Egeriae. Editio critica cura et studio Aet. Franceschini et R. Weber O. S. B. (Corpus Christianorum. Excerpta in usum scholarum seorsum edita, 1). — Turnholti, Brepols, 1958 ; in 8, 82 p. Fr. 110.

Cette édition a été faite après une nouvelle collation du ms. unique, *Arezzo VI. 3*, alors que la plupart de celles qui existent reposent sur les éditions de Gamurrini ou de Geyer. Dom W. avait entrepris cette collation à la demande de M. D. Gorce, qui en prépare un commentaire. M. F., qui a publié une édition en 1940, s'est associé à dom W. Les conjectures ne sont pas inutiles, car le texte a besoin d'être corrigé par endroits ; mais il importe avant tout de savoir exactement ce qu'il y a dans l'unique témoin, et la nouvelle édition présente à ce point de vue le maximum de garantie. Il ne reste plus qu'à attendre le commentaire de M. Gorce. B. Botte.

Gélase Ier. *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire léonien*. Introduction, texte critique, traduction et notes de G. Pomarès (Sources chrétiennes, 65). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 273 p. Fr. 13.80.

Le trésor de formulaires romains de la messe, qu'un copiste transcrivit à Vérone dans les premières années du VIIe siècle, a fait l'objet de travaux pénétrants qui peu à peu éclairent le mystère de son origine et de ses accroissements. Recueil « léonien » pour une part, « vigilien » pour une partie plus importante, voici qu'on a commencé à en discerner une couche « gélasienne » non négligeable. Deux pièces de cet apport avaient été déjà signalées et étudiées. M. P., poursuivant une recherche amorcée par M. le professeur A. Chavasse, identifie et analyse une liasse de messes gélasiennes, — en tout 18 formulaires répartis sur deux sections, la XVIIIe et la XXVIIIIe du léonien, — et se rapportant toutes à l'affaire des Lupercales.

L'authenticité gélasienne se dégage d'une analyse des formulaires léoniens confrontés avec la lettre ouverte de Gélase condamnant la célébration des Lupercales. L'auteur la reproduit d'après la *Collectio Avellana* et en donne une analyse détaillée (p. 181-189). Après un rappel de ce qu'avait été jadis cette populaire célébration, Gélase décrit ce qu'elle est devenue, puis passe à l'offensive: les Lupercales sont inefficaces ; des chrétiens qui n'oseraient s'y associer prennent néanmoins lâchement la défense de ces rites de caractère nettement immoral ; c'est en vain qu'on chercherait un seul bienfait pouvant leur être attribué. Aussi le verdict de Gélase sera-t-il net : « Nullus baptizatus, nullus christianus (faut-il entendre par *christianus* un simple catéchumène ?) hoc celebret » (p. 186).

Le milieu historique ainsi précisé, l'examen littéraire sérieux des messes léoniennes qui s'y rattachent devient possible et prend son sens. « On comprend qu'il soit question, dans un livre de prière, d'ennemis, de paganisme, de fourberie » (p. 57-65) etc. L'analyse de la couche littéraire la montre homogène, aussi bien pour le fond que pour la forme, dans les trois groupes de formulaires léoniens

discernés par l'auteur (p. 66-79). Mais c'est leur confrontation littéraire avec la lettre de Gélase sur les Lupercales qui assure l'origine gélasienne de l'ensemble et l'interprétation de son contenu.

Poussant alors plus avant son enquête, l'auteur croit pouvoir préciser les étapes de la vigoureuse réaction de Gélase : c'est l'année 495 qui en vit le déroulement, depuis les dimanches antérieurs au carême jusqu'aux dernières semaines après Pâques (p. 138-143). L'essentiel de cette hardie démonstration nous paraît acquis et il n'est pas indifférent, à ce propos, que les messes composées plus tard par le pape Vigile (a. 537-555), tout au long surtout de l'interminable siège de Rome par Vitigès, appartiennent, elles aussi, aux deux sections XVIII et XXVIIII du léonien.

Ce procédé — par insertion massive de messes de même origine — mérite, ce semble, d'être souligné : il est révélateur de la méthode assez simpliste dont usait le collecteur de formulaires auquel on doit le léonien.

M. P. n'avait pas à s'occuper du *Contra Eutycheten*, qui ne regarde pas son sujet. Il reste cependant que cet ouvrage de controverse révèle chez Gélase un tempérament assez impérieux, que soulignent à leur tour les retouches gélasiennes pratiquées aux formulaires léoniens relatifs à la fête des Apôtres Pierre et Paul.

B. Capelle.

E. Salin. *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire.* Quatrième partie : *Les croyances. Conclusions. Index général.* — Paris, A. et J. Picard, 1959 ; in 8, 579 p. et 13 pl. Fr. 39.

Dans ce dernier volume de son importante contribution à l'étude de la civilisation mérovingienne, M. S. s'est proposé d'apporter, en matière de croyances, le témoignage des sépultures et de leur mobilier funéraire complet ainsi que de quelques autres monuments. Il s'intéresse successivement aux offrandes funéraires et végétales ; aux phylactères d'origine humaine, animale, végétale et minérale ou entièrement fabriqués de main d'homme ; aux figurations linéaires ; aux figurations animales, voisines de la nature ou monstrueuses ; aux figurations humaines païennes ou d'origine païenne, et chrétiennes. De plus il apporte quelques *addenda* à des chapitres des volumes précédents sur l'inhumation habillée et le mobilier funéraire, sur la damasquinure et l'orfèvrerie.

De ses investigations M. S. peut conclure qu'à l'époque envisagée deux agents axés, l'un sur le spirituel, l'autre sur l'habilité de la main guidée par le cerveau, ont orienté l'action civilisatrice, qui se poursuit lentement certes, et parfois avec des régressions, mais malgré tout dans la continuité, préparant ainsi le temps des cathédrales.

Ce volume, riche de nombreuses planches et figures qui illustrent l'exposé, contient en outre une série de textes justificatifs se rapportant au présent tome, une bibliographie sélectionnée des ouvrages, mémoires et articles utilisés, un index général des lieux, personnes et matières. Ce tableau d'ensemble de la civilisation mérovingienne, sous l'angle de l'archéologie, vient compléter les travaux d'historiens de la classe de F. Lot et de L. Halphen. G. Michiels.

E. A. Lowe. *Codices Latini antiquiores.* A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century. Part VIII : *Germany : Altenburg-Leipzig.* Part. IX : *Germany : Maria Laach-Würzburg.* — Oxford, Clarendon Press, 1959 ; in f., XII-69 p.-56 pl. et XII-70 p.-56 pl. Sh. 168 chac.

Les deux magnifiques volumes que nous vaut l'inlassable effort du maître paléographe qu'est le professeur Lowe dépassent en intérêt tous les précédents. L'auteur lui-même ne cache pas son admiration pour l'exceptionnelle richesse des fonds qu'il a minutieusement explorés : « Il est difficile, dit-il, d'en parler sans enthousiasme » (VIII, p. VI). Déjà le nombre surabondant des documents est révélateur : 400 manuscrits, conservés dans 67 bibliothèques de 49 villes d'Allemagne. Les trois quarts datent du VIII^e siècle, mais 26 remontent au VII^e, 21 au VI^e et 25 à une date plus ancienne encore. Comme on pouvait s'y attendre, ces manuscrits sont en majorité d'origine allemande, mais les plus anciens provenant des fonds allemands, — ceux du VIII^e siècle, — ont une origine anglo-saxonne : témoins muets du travail civilisateur des missionnaires. Le fait est d'autant plus notable que l'évangélisation de l'Angleterre elle-même était encore alors d'assez fraîche date. Le célèbre manuscrit biblique de Fulda évoque ce tournant décisif : écrit par Victor de Capoue vers 550, il a été chargé d'annotations marginales qui sont de l'époque, et peut-être de la main même de S. Boniface (l'une d'elles figure [n° 1196] sur la page reproduite par M. L.). Il est curieux qu'aucun manuscrit archaïque ne provienne de Trèves, Cologne, Mayence ou Augsbourg ; néanmoins l'éditeur estime que l'étude sérieuse de l'écriture « insulaire » serait impossible sans le recours aux manuscrits allemands, où se rencontrent d'ailleurs tous les types de calligraphie et les textes les plus divers : 40 % d'ouvrages patristiques, 15 % d'écrits bibliques, 10 % de textes liturgiques. De cette surabondante matière, — la présentation paléographique qu'en donne M. L. comporte plus de 400 notices, — il n'est pas possible de détailler ici les richesses. Nous soulignerons de préférence les manuscrits liturgiques encore inédits. De Reichenau : sacramentaire palimpseste (1081-82), *liturgia sabbati sancti* (1089), *fragmentum liturgicum* (1092). De Fulda : évangéliaire irlandais, VIII^e s. (1198). Le fonds de Munich n'a pas moins de sept textes intéressants, dont un fragment de *Comes* du VI^e s. (n° 1334). A noter en particulier un *libellus missae* du VIII^e s. (n° 1277), deux fragments de sacramentaire de la même époque (n^os 1326 et 1344). Une curieuse *nota theologica* (VIII^e s.) du manuscrit *1256* mérite d'être signalée. Il s'agit des limbes : « Ante passionem domini, omnes sanctorum anime in inferno sub debito prevaricationis ade tenebantur donec auctoritatem domini per indebitam eius mortem ex servili conditione liberarentur per passionem domini ad illos omnes sanctorum anime cum christo sunt exeuntes de corpore ad... »

Le plus curieux manuscrit munichois (n° 6407), contenant des extraits divers (Alcuin, Augustin, etc.), est ainsi signalé : écrit à Vérone au temps de Pacificus (fin VIII^e s.), il passa assez tôt à Freising. Certaines notes marginales pourraient être de la main de Pacificus lui-même.

L'un des trésors du fonds universitaire de Wurzbourg, le célèbre évangéliaire de Burchard, pourrait être de l'évêque de Wurzbourg lui-même : c'est, dit M. L., « paléographiquement possible ». Un autre trésor de Wurzbourg est le manuscrit des traités de Priscillien. Il peut remonter au V^e siècle. « A en juger par l'écriture, le manuscrit vient d'Italie et peut-être était-il destiné à quelque pieuse et noble dame ».

Ce qui reste des fonds mineurs se répartira entre le volume X (Autriche, Belgique, Tchécoslovaquie, Danemark, Égypte, Hollande) et le volume XI (Hongrie, Luxembourg, Pologne, Espagne, Suède, Russie et Yougoslavie). Un index général achèvera l'*opus palmare* du grand paléographe.

B. Capelle.

Novum glossarium mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC. Edendum curavit Consilium Academiarum consociatarum. *Ma.*

Huic fasciculo conficiendo praefuit F. Blatt. — Hafniae, E. Munksgaard, 1959 ; in 4, 278 col. Kr. 40.

Ce fascicule, comportant tous les mots commençant par le groupe *ma*, a été rédigé par les collaborateurs du comité français Du Cange. Les rédacteurs ont mis grand soin à noter les diverses orthographes de chaque mot, avant d'en donner le ou les sens. Les exemples cités sont tirés des auteurs de la période qui va de 800 à 1200. Je n'ai remarqué d'exception que pour *mactus* (col. 14), où la première citation est de Sedulius. On pourrait croire que c'est le premier témoin de ce mot, alors qu'il remonte à l'époque classique. Il y a d'ailleurs d'autres mots qui remontent à la même époque, et on ne voit pas l'utilité de 12 lignes pour *madefacio* (col. 16), dans le sens d'humecter ; seul le sens figuré (s'attendrir) peut passer pour nouveau. De même *madesco*, déjà employé par Virgile, et *madidus* qui est dans Cicéron. Pour des mots d'origine plus récente on n'est pas non plus au courant de leur apparition. Ainsi pour *mafora* (col. 18) on est renvoyé à Papias (d'après Du Cange) et à Uguccio (XII^e s.), avec l'indication d'une origine sémitique (hébreu : *ma'afôret*). Il importerait cependant de savoir que l'origine sémitique n'est pas directe et que le grec μαφόριον a servi d'intermédiaire. De plus *mafora* et les formes apparentées ont d'autres sens que celui qui est indiqué : voile de tête des femmes mariées. Le *Mediae Latinitatis lexicon minus* de J. F. Niermeyer, fasc. 7, Leiden 1959, p. 624, ne signale pas moins de cinq sens : voile de tête, mantelet, voile recouvrant l'ampoule du saint chrême, voile du tombeau d'un saint, nappe d'autel, avec des références à des œuvres qui datent de la période 800-1200, comme l'*Ordo Romanus* 30. On est confondu de voir qu'un *lexicon minus* rédigé par un seul homme donne plus de précision qu'un glossaire composé avec l'aide de la coopération internationale. Et ce n'est pas le seul cas. Que l'on compare l'article *masnada* (col. 237) avec *masenata* (Niermeyer, p. 658), on doit bien constater que ce dernier est plus complet et plus précis. Outre le sens premier, le mot ne signifie pas seulement garde royale, mais suite armée d'un seigneur (trois références du XII^e siècle) ; de plus, il désigne aussi une bande armée (référence de 1195). Pour la lettre L, Niermeyer avait pu utiliser le premier fascicule paru du nouveau Du Cange, et l'on comprend qu'il ait pu compléter sa documentation. Mais pour la lettre *M* il avait fait paraître son fascicule 7 avant le *Novum glossarium* et sa documentation en est indépendante. Comment se fait-il qu'elle soit par endroits plus complète ? Les matériaux accumulés par l'Union académique internationale se sont-ils révélés peu maniables ? N'a-t-on pas négligé dans le dépouillement certaines sources importantes qui se trouvaient dans un *no man's land* ? Je ne sais, mais on ne peut dire que le résultat réponde à la somme de travail fournie pendant des années par des équipes de travailleurs. J'ai déjà critiqué le principe qui avait présidé à la distribution du travail, basé sur l'ordre géographique, chaque académie étant responsable du dépouillement des textes originaires de son pays. Mais le mal est fait, et il n'y a pas à revenir sur cette erreur. Il faudrait au moins remédier au mal et prévoir un moyen de combler les lacunes. Il serait à souhaiter en tout cas que les prochains fascicules soient consacrés aux lettres A-K, afin de pouvoir contrôler la documentation du *Glossarium* par celle de M. Niermeyer. B. Botte.

Photius. *Bibliothèque*. T. I : « *Codices* » *1-84*. II : « *Codices* » *85-185*. Texte établi et traduit par R. Henry (Collection byzantine). — Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1959 et 1960 ; 2 vol. in 12, LIII-393 et 424 p. Fr. 24 et 22.

La *Bibliothèque* est un « énorme cahier de lectures ». La lettre-préface (d'interprétation discutée) situe ces lectures au cours d'un voyage de Photius en Orient.

Pareil voyage eut lieu effectivement en 855, et vraisemblablement à destination de Bagdad. C'est donc peut-être la bibliothèque de cette ville qui en a fourni la matière (voir t. I, p. XX, LI-LII et p. 1, n. 2). Les 280 notices ou « codices » de cette collection sont d'étendue et de contenu variables, « sur des auteurs qui, dans le temps, se situent d'Hérodote au patriarche Nicéphore, qui appartiennent à tous les genres en prose pratiqués par les anciens et à la littérature profane aussi bien qu'à la chrétienne » (t. I, p. XX-XXI). La probité intellectuelle de l'auteur est reconnue et ses sommaires ne présentent que des inexactitudes de détail. C'est « le plus important ouvrage d'histoire littéraire du moyen âge ». Tout en signalant au passage dans son introduction plusieurs des nombreux problèmes que pose ce recueil, M. H. ne traite explicitement que ceux qui concernent directement l'édition, la tâche la plus urgente étant en effet de fournir un texte critique sûr et une traduction fidèle. On louera la netteté avec laquelle il définit son point de vue d'éditeur, lorsqu'il précise notamment (t. I, p. XLIII) : « Si le reste de cet ouvrage constitue une tradition indirecte importante pour les auteurs que Photius a travaillés, il ne faut pas renverser les rôles et redresser, au moyen des textes qu'il lisait, des erreurs qu'il a pu commettre ». Il est donc fait appel uniquement, sauf cas désespérés, à la tradition propre de Photius.

Pour l'heuristique et le classement des manuscrits, M. H. a bénéficié des recherches décisives de E. Martini (Teubner 1911) ainsi que des précisions et corrections qu'y a apportées l'étude de son maître A. Severyns (Paris-Liège 1938). Les deux plus anciens témoins : *A* (*Venise Marc. gr. 450*, X^e^ siècle) et *M* (*Venise Marc. gr. 451*, XII^e^ siècle), absolument indépendants l'un de l'autre, sont les chefs de file de toute la tradition ; ils sont la base nécessaire et suffisante de toute édition critique. M. H. laisse de côté — sans autre explication — les manuscrits témoins de notices isolées. Ces deux *Marciani* appartenaient à Bessarion, qui les a donnés à la République de Venise en 1469. Les recherches de Severyns ont mis en lumière la supériorité de *A* : c'est « le témoin de Photius qui reflète le plus fidèlement le texte des auteurs auxquels on peut le comparer. *M* représente une tradition fort remaniée qui doit son origine à l'intervention d'un correcteur qui ... n'est autre ... que l'illustre élève de Photius, Aréthas (de Césarée) » (t. I, p. XLIII-XLIV). Toutefois, *A* étant accidentellement amputé de la fin (depuis 527b34 = MIGNE, PG 104, 297, l. 8), il faut recourir, pour combler cette lacune, à *B* (*Paris Nat. gr. 1266*), XIII^e^ siècle, copie directe de *A*, exécutée avant que celui-ci ait perdu ses deux derniers cahiers et avant l'intervention du troisième correcteur de *A* (*A*^3^). Mais le texte de *B* ne commence qu'en 272a16 (il n'intervient donc pas dans les deux premiers tomes) et il a lui-même perdu ses dernières pages (il s'arrête à 540b7 = PG 104, 340, l. 18). L'édition actuelle a donc pour base : de 1 à 527b34, *A M* ; de 527b34 à 540b7, *B M* ; de 540b7 à la fin (plus de 8 colonnes de Migne), *M*.

L'*editio princeps* (D. HOESCHEL, Augsbourg 1601) repose surtout sur la tradition *M*, l'éditeur n'ayant eu de la tradition *A* qu'une connaissance indirecte et incomplète. L'édition critique de E. BEKKER, Berlin 1824-1825 (reproduite dans PG 103-104), au contraire ignore *M* et est basée sur *A*, mais avec des négligences ; Bekker a utilisé en outre trois manuscrits de Paris, dont il n'a pas reconnu la valeur relative : *B* cité plus haut, copie directe de *A*, et deux autres tardifs et fautifs (le plus récent n'étant qu'une copie du premier), témoins d'une tradition hybride. Les défauts de l'édition de Bekker vicient donc plus son apparat que son texte, basé fondamentalement et à juste titre sur *A*, comme l'est celui de la nouvelle édition. La seule traduction complète antérieure à celle de M. H. est en latin ; c'est celle du jésuite anversois A. SCHOTT, Augsbourg 1606 (on sait d'autre part qu'elle fut exécutée par un de ses élèves, ce qui explique ses imperfections), d'après le texte de Hoeschel ; elle est reprise dans Migne (en regard du texte de

Bekker !). On voit qu'une édition nouvelle accompagnée d'une traduction est appelée à rendre grand service. M. H. a la sagesse de maintenir pour les notices l'ordre et la numérotation devenus traditionnels depuis Bekker, et de libeller toutes les références d'après cette édition.

Mais on peut formuler quelques remarques. Pourquoi n'avoir pas donné d'exemples significatifs des interventions d'Aréthas ? Pourquoi, à partir de 540b7 où *B* fait défaut, n'avoir pas cherché à y suppléer par un autre témoin de la tradition *A* ? Peut-être n'en existe-t-il pas. Pour le savoir, il faudrait consulter la liste de Martini, que M. H. n'a pas cru devoir reproduire. Pourquoi enfin avoir négligé la table des chapitres qui précède le texte dans *A* et dans *M* ? Cela permettrait, outre un maniement plus commode de l'ouvrage, de résoudre une question que M. H. ne pose pas mais que le lecteur se pose : la notice 279, attestée dans la tradition *M*, manque dans (*A*) *B* (cf. t. I, p. XXIX et XXXVI). Mais est-elle authentique ? Dans ce cas, elle doit normalement figurer dans la table de *A* et sa perte dans (*A*) *B* doit être considérée comme accidentelle. Sinon, devrait-on l'attribuer à Aréthas ? A moins qu'il ne soit prouvé que cette table est l'œuvre d'un copiste.

M. H. a rédigé un apparat positif. Le choix de certaines leçons étonne un peu. T. I, p. 65, l. 28, M. H. adopte *Πακουρίου* attribué aux *edd.* contre *Πακορίου A* ; mais l'orthographe du nom dans la traduction est Pacorius. T. I, p. 14, l. 9, *φαίνονται M* est préféré à *φαίνεται A* ; pourtant, quand le verbe précède, il s'accorde régulièrement avec le premier des sujets. L'apparat, très lisible, permettra de préférer une autre leçon que celle de l'éditeur si on le juge opportun. Il n'aurait pas été inutile de signaler les divergences par rapport au texte de Migne. Faute de quoi le lecteur est souvent perplexe. Ainsi t. I, p. 106, l. 2, *αὐτὸν* est attribué aux *edd.*, *αὐτὸν* aux *codd.* ; or Migne (103, 172B12) a *αὐτὸν*, et c'est d'ailleurs la bonne leçon (*αὐτός* = *ipse* ici), n'en déplaise à M. H. T. I, p. 47, l. 6, on lit *Ῥωμαίων* là où Migne écrit *Ῥωμαϊκῶν* ; la leçon de Migne semble bien avoir l'appui du contexte : c'est cette forme qu'on trouve dans tous les titres d'ouvrages énumérés à cet endroit ; voir d'ailleurs l'apparat pour la l. 38 de cette page ; mais à la l. 6 l'apparat est muet. Le lecteur est d'autant plus embarrassé que quelques coquilles déparent le travail : dans le texte français, t. I, p. XLV, l. 20, *puet* pour *peut* (ce qui est véniel) ; t. I, p. 3, n. 1, Denys l'*Aéropagite* (ce qui est plus drôle) ; mais parfois aussi dans les références : t. II, p. 216, l. 7, lire *Palis* et non *Pallis* ; ou dans le texte grec : t. I, p. 105, l. 39, lire *διέξεσι* et non *διέξεισι*.

La traduction représente un travail considérable, consciencieusement exécuté. On peut relever certains détails moins heureux. Ainsi, t. II, p. 77, l. 23, *τὸν Κύριον τῆς δόξης* (*I Cor.* 2, 8) est traduit « le *Maître* de la gloire », alors que la résonnance religieuse de *Κύριος* est mieux exprimée par « Seigneur ». Mais ce ne sont là que vétilles.

On n'attend évidemment pas des notes qu'elles contituent un commentaire complet (cf. t. I, p. XIV). Le travail de M. H. s'adresse à deux catégories de lecteurs. Ceux qui s'intéressent directement à Photius, à sa méthode de travail, à sa pensée. Ils trouveront, dans cet ordre d'idées, bien des remarques judicieuses et pleines d'intérêt. Les autres, beaucoup plus nombreux, se serviront de la *Bibliothèque* comme d'un ouvrage de consultation. Ils désirent des explications sur le sens des notices là où elles présentent quelque obscurité, sur les personnages et événements auxquels il est fait allusion ; ils se demandent également si les indications de Photius, littéraires, historiques ou doctrinales, sont confirmées ou controuvées. Les notes de M. H. sont certainement satisfaisantes sur ce plan, dans le cadre d'une édition comme celle-ci ; le commentaire est particulièrement fourni pour les auteurs historiques et les débats dogmatiques. Mais il est un type de problèmes qui méritait un traitement systématique et que M. H. expose d'une

manière très inégale. Ils concernent le sort des ouvrages cités par Photius : sont-ils conservés, dans l'original ou dans des versions, sous le même titre, avec la même attribution ? En existe-t-il une édition critique ? Quelle est l'étude fondamentale qui aide à élucider les problèmes particuliers à chacun d'eux ? Disons sans ambage que, pour les Pères de l'Église, le commentaire est généralement, sur ces points pourtant essentiels, nettement insuffisant. Qu'on se reporte aux notices 112-113 consacrées aux *Constitutions apostoliques* et aux écrits pseudo-clémentins (t. II, p. 82-84 et notes complémentaires p. 213-214). M. H. se contente de références à des articles, vieux de 50 ans, du *Dictionnaire de théologie catholique* de VACANT et à l'*Initiation aux Pères de l'Église* de QUASTEN (en cours de publication) ; pour le texte, il renvoie à Migne. Le lecteur le plus novice aurait bien trouvé cela tout seul et, si M. H. jugeait inutile de pousser plus avant son commentaire, l'indication des ouvrages généraux énumérés t. I, p. L suffisait. Il fallait signaler, pour les *Constitutions apostoliques*, l'édition de F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905 ; pour les écrits pseudo-clémentins, l'étude fondamentale de B. REHM, *Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften*, dans *Zeitschr. neutest. Wiss.* 73 (1938) 77-184. Pour les notices 172, 173, 174 consacrées à S. Jean Chrysostome (t. II, p. 167-170 et notes complémentaires p. 222-223), il fallait mentionner la récente publication de A. WENGER, *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites* (*Sources chrétiennes*, 50), Paris 1957 ; d'autant plus que Photius discute à cet endroit des différents cycles de catéchèse. L'appel des notes est parfois curieusement placé : ainsi pour Philon (t. II, p. 72, n. 1), où le commentaire se rapporte au moins autant aux notices 103 et 104 qu'à la suivante.

Il reste que la publication de M. H., si elle n'est pas parfaite, est un travail sérieux et soigné, qui mérite d'être favorablement accueilli. F. PETIT.

Evangeliarium Assemani. Codex Vaticanus 3. Slavicus Glagoliticus. T. II : *Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení.* Vydal J. KURZ (Československá Akademie Věd, Sekse jazyka a literatury). — Praha, Československá Akademie Věd, 1955 ; in 8, XXIV-322 p. Kčs. 28.

Le *Vaticanus slav. glag. 3* est un évangéliaire liturgique byzantin écrit en caractères glagolitiques, au XII^e^ siècle, probablement en Macédoine, qui est arrivé à Rome après un détour en Palestine. Il est la copie d'un manuscrit plus ancien assez proche des origines de la traduction slave des livres liturgiques. Il a été publié en phototypie dans un premier volume. Celui-ci nous en donne la transcription page par page en caractères cyrilliques. Il ne contient pas le texte complet des évangiles, mais seulement les parties lues à la liturgie, suivant le système du rite byzantin. Mais celui-ci a adopté un système de *lectio continua* mitigée, qui commence à Pâques avec l'évangile de saint Jean et se poursuit par Luc et Marc, avec de larges enclaves exigées par telle ou telle solennité liturgique. Une table donne la suite du texte avec la référence aux pages du manuscrit (p. XVIII-XXII) ; une autre indique les péricopes absentes du texte (p. XXIII).

Cette publication n'intéressera pas seulement les slavisants, mais aussi les liturgistes. Nous connaissons bon nombre de lectionnaires grecs, mais l'histoire de ce livre n'a pas encore été étudiée d'une manière systématique. Aussi bien pour le texte biblique que pour le choix de certaines péricopes, il y a des divergences notables. La publication de M. K. permettra une confrontation entre la tradition slave et la tradition grecque. S'il est vrai que cet évangéliaire est la copie d'un manuscrit du IX^e^ siècle, il est d'un intérêt particulier, car les exemplaires grecs de cette époque sont rares et souvent incomplets. B. BOTTE.

A. Altmann and S. M. Stern. *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. His works translated with comments and an outline of his philosophy (Scripta Judaica, 1) — Oxford, University Press, 1958 ; in 8, xxiii-226 p. Sh. 30.

Le médecin Isaac ben Solomon Israeli, né vers 855 et mort en 955-956, a été le premier néoplatonicien juif du moyen âge. Son influence sur les milieux mystiques de Gérone a été importante : c'est de lui qu'ils ont appris les notions de matière première et de forme première (ou sagesse) ainsi que le schéma des émanations qu'il a lui-même reçu de sa source, le traité pseudo-aristotélicien, appelé par les éditeurs « le néoplatonicien d'Ibn Ḥasdāy ». Ses livres des Définitions et des Éléments furent traduits en latin par Gérard de Crémone. Le premier surtout était bien connu du moyen âge latin ; il est cité par Gundissalinus, Albert le Grand, Thomas d'Aquin (qui lui attribue à tort sa définition de la vérité : *adaequatio rei et intellectus* ; voir p. 58 sv.), Vincent de Beauvais, Bonaventure, Roger Bacon, Nicolas de Cues.

Le volume de MM. A. et S. contient une traduction anglaise avec commentaires des traités philosophiques d'Isaac. Cette traduction est suivie d'une étude sur le système de l'auteur.

Les traités traduits sont : le Livre des définitions (d'après les traductions hébraïque et latine, sauf quelques fragments de l'original arabe), ce qui subsiste du Livre des substances (des fragments arabes de la seconde collection Firkowitsch à Léningrad et du British Museum ; ces fragments ont été édités par M. S. dans le *Journal of Jewish Studies* 7, 1956, 13-29), le Livre de l'esprit et de l'âme (traduit de l'hébreu, sauf un fragment arabe) et un extrait philosophique du Livre des éléments (original arabe de cet extrait, conservé à la Bibliothèque communale de Mantoue). Pour la traduction latine intégrale du dernier ouvrage on peut se référer à l'édition de S. Fried, parue en 1900.

La seconde partie (p. 149-217) donne une esquisse de la philosophie d'Isaac. Elle corrige en plus d'un point l'étude de J. Guttmann, parue en 1911 dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. C. Van Puyvelde.

*Psychologie d'*Ibn-Sīnā (Avicenne) *d'après son œuvre Aš-Šifā'*. Éditée et traduite en français par J. Bakoš. I : *Texte arabe*. II : *Traduction et notes* (Travaux de l'Académie tchécoslovaque des sciences, Section de linguistique et de littérature). — Prague, Éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences, 1956 ; 2 vol. in 8, 270 et ix-245 p. Kčs. 24.15.

Au sixième livre de son grand ouvrage inédit *De la guérison* Avicenne traite des divers phénomènes de la vie, mais surtout des problèmes de la connaissance sensible et intellectuelle, et de l'union de l'âme et du corps. Sa doctrine s'appuie sur celle d'Aristote (et des commentateurs d'Aristote) et des médecins grecs.

Le texte de cette *editio princeps* repose sur la collation de six témoins, à savoir *Londres Brit. Mus. Suppl. 711 Rieu* (*Or. 2873*), *India Office 476 Loth* (*1796*), *Oxford Bodl. 435, 467, 471* (*Pococke 125, 114, 116*) et le texte lithographié à Téhéran en 1886, sans que l'on puisse dire auquel de ces témoins M. B. a donné la préférence, ni quels critères il a suivis pour l'établissement de son texte. Les notes signalent les divergences des témoins, même quand il s'agit d'erreurs manifestes, en particulier dans les cas où le scribe s'est trompé dans les signes diacritiques.

La traduction n'est certainement pas littéraire ni coulante ; certains passages manquent de clarté. Est-elle fidèle ? Les spécialistes y trouveront sans doute des erreurs. Le compte rendu de F. Rahman, paru dans le *Bull. of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958) 407-409, en signale quelques-unes. Quoi qu'il en soit, elle a le mérite d'être la première traduction complète en langue moderne de ce traité important ; de ce fait elle s'impose à l'attention des médiévistes.

Les notes aux p. 192-230 citent les textes parallèles d'Aristote, de Galien et parfois d'Alexandre d'Aphrodise. On pourrait sans doute en ajouter encore d'autres. C. Van Puyvelde.

Avicenna's *De anima* (Arabic Text). Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'. Edited by F. Rahman (University of Durham Publications). — London, Oxford University Press, 1959 ; in 8, xii-299 p. Sh. 63.

Cette édition du sixième livre de *Aš-Šifā'* a paru peu de temps après celle de M. Bakoš, recensée ci-dessus. M. R. l'avait soigneusement préparée par une étude sur la psychologie d'Avicenne, parue à Oxford en 1952.

Elle repose sur huit manuscrits arabes (deux ou trois manuscrits utilisés par Bakoš, *Leiden Univ. 1444* et *1445*, deux manuscrits du Caire et un d'Istanbul), le texte lithographié de Téhéran, une ancienne traduction latine (*Bâle Univ. D. III. 7*), la traduction latine parue à Venise en 1508 et le résumé fait par Avicenne lui-même : le *Kitāb al-Najāt*. Le plus ancien de ces témoins remonte au XII[e] siècle. Avec quelque hésitation M. R. y distingue deux traditions, mais dans le choix des leçons il se laisse guider uniquement par les critères internes.

Le texte arabe est suivi d'un précieux index analytique (p. 240-298). A côté du terme arabe figurent ses équivalents grec et latin, et un bref résumé des passages où il est employé. Cet index rendra de bons services à ceux qui voudront étudier la pensée d'Avicenne dans sa teneur primitive. C. Van Puyvelde.

Averrois Cordubensis *Commentarium medium et Epitome in Aristotelis De generatione et corruptione libros*. Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit S. Kurland (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum hebraicarum volumen IV, 1-2). — Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1958 ; in 8, xiv-260 p. Dl. 5.

Ce volume contient la version hébraïque de deux œuvres d'Averroès : le Commentaire moyen sur le *De generatione et corruptione* d'Aristote et l'*Épitomé* de ce même livre. Averroès a écrit son commentaire moyen en 1172 ; en 1316 il a été traduit en hébreu par Kalonymus ben Kalonymus, philosophe et traducteur provençal ; cette traduction est très fidèle à l'original. L'édition repose sur la collation de quatre manuscrits arabes, treize manuscrits hébreux et sur la traduction latine de Michel Scot au XIII[e] siècle, éditée par F. H. Fobes et S. Kurland (voir *Bull. Théol. anc. méd.* VIII, n° 266). L'*Épitomé*, dont la date de composition n'est pas connue, a été traduite en hébreu par Moses ben Tibbon en 1250, puis de l'hébreu en latin par Vital Nissus (texte publié dans l'édition des Junta à Venise en 1550). La présente édition repose sur trois manuscrits arabes, l'édition d'Hyderabad (1947), cinq manuscrits hébreux et la traduction de Vital Nissus. Alors que chez les Arabes les écrits d'Averroès tombèrent vite dans l'oubli, les

Juifs les ont expliqués jusqu'au XVI[e] siècle et en ont fait des « supercommentaires », dont M. K. a utilisé trois exemplaires pour son édition.

Le texte hébreu comporte trois apparats. Le premier mentionne les variantes, omissions, additions et corrections des manuscrits hébreux ; le second, les variantes entre le texte hébreu adopté et les manuscrits arabes ; le troisième, les variantes avec les textes latins de Fobes et de Vital Nissus. Les notes (p. 129-203) sont données en hébreu, de sorte qu'elles sont très difficiles à consulter. Le grand glossaire des termes philosophiques dans les quatre langues : hébreu, arabe, latin et grec (p. 209-241), rendra de bons services. C. Van Puyvelde.

Averroes. *On Aristotle's « De generatione et corruptione » Middle Commentary and Epitome.* Translated from the Original Arabic and the Hebrew and Latin Versions, with Notes and Introduction, by S. Kurland (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versio Anglica Voluminis IV, 1-2). — Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America, 1958 ; in 8, xxv-245 p. Dl. 5.

C'est la traduction anglaise du texte arabe d'Averroès, parue en même temps que la version hébraïque, recensée ci-dessus. Elle est précédée d'une préface et d'une introduction, et suivie de notes. La préface signale les manuscrits qui ont servi de base à la traduction : trois manuscrits arabes pour le Commentaire moyen, trois manuscrits arabes et l'édition d'Hyderabad (1947) pour l'*Épitomé*. M. K. s'est préoccupé surtout de la fidélité de sa traduction, mettant au second rang le souci de l'élégance. La traduction hébraïque et les « supercommentaires » juifs se sont révélés des aides efficaces pour résoudre les doutes que le texte arabe laissait subsister. L'introduction rappelle l'histoire des textes d'Aristote (traductions en syriaque, du syriaque en arabe et de l'arabe en latin) et des deux œuvres d'Averroès (date de composition, traductions en hébreu et en latin, les « supercommentaires » en hébreu). M. K. expose ensuite la méthode suivie par Averroès dans le Commentaire moyen et dans l'*Épitomé* ; il termine par un sommaire des deux œuvres. Les notes (p. 141-229) s'efforcent de rendre le texte du philosophe intelligible, expliquent les termes philosophiques, développent les références explicites ou implicites à Aristote et signalent les divisions du texte. Elles correspondent sans doute aux notes en hébreu figurant dans l'édition du texte hébreu, recensée ci-dessus. C. Van Puyvelde.

Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah. An Introduction to History.* Translated from the Arabic by F. Rosenthal. Vol. I-III (Bollingen Series, 43). — New York, Pantheon Books, 1958 ; 3 vol. in 8, cxv-481 p. et 8 pl., xiv-463 p. et 9 pl., xi-603 p. et 4 pl. Dl. 18.50.

Ibn Khaldûn est un des grands noms de la littérature arabe du moyen âge. Il est l'auteur d'une *Histoire universelle* (*Kitâb al-'Ibar*) qui, dans l'édition monumentale de Bulaq (1867-68), comporte sept tomes. L'introduction, dans laquelle Ibn Khaldûn expose ses idées sur l'origine et l'évolution de la société, de la civilisation et du droit, ainsi que le tome premier, qui veut prouver par l'histoire les principes avancés dans l'introduction, furent séparés du reste de l'ouvrage et circulèrent sous le titre de *Muqaddimah* ou Introduction.

La traduction de M. R. est précédée d'une bonne étude, longue de 115 pages. Elle contient tout d'abord une esquisse biographique d'Ibn Khaldûn. Nous connaissons la vie de celui-ci par son autobiographie, qui forme la fin de son

Histoire universelle. Par la précision et l'abondance des renseignements historiques qu'elle contient, cette autobiographie est unique en son genre dans la littérature arabe du moyen âge. On y apprend les aventures des ancêtres d'Ibn Khaldûn à Séville et leur établissement à Tunis, ville où l'auteur naquit en 1332. Dans son autobiographie il apparaît comme un sage, doué autant pour l'action que pour la réflexion. Les divers sultans auxquels il s'attacha à Fez, Grenade, Bougie Biskra, Tlemcen, Tunis et au Caire, et qu'il servit fidèlement sans toutefois mettre en danger ses propres intérêts, l'estimèrent et l'honorèrent de leur amitié et de leur confiance. Mais il les quitta, poussé par la détérioration du pouvoir ou la jalousie et les intrigues des courtisans. En 1382, il s'établit définitivement au Caire. Là il donna sa pleine mesure comme maître et chef d'école et comme juge. Il y revisa son *Histoire universelle*, composée en 1377, alors qu'il était au service du sultan de Tlemcen, loin de toute bibliothèque importante.

Dans la seconde partie de son étude, M. R. expose les idées d'Ibn Khaldûn. Ces idées ne sont pas originales en ce sens qu'il les a sans doute trouvées chez ses devanciers (sauf peut-être sa notion de la *'aṣabīja*, sentiment de solidarité ou « group feeling », qui est à l'origine de la constitution de la société et de l'État, et la nécessité pour l'historien de connaître les conditions sociales du groupe humain qu'il veut étudier). Son originalité résiderait plutôt dans la manière personnelle dont il repense chacun des éléments dont est faite la civilisation raffinée au milieu de laquelle il vivait. Comparé à Machiavel, Ibn Khaldûn apparaît comme un théoricien qui procède par déduction ; ayant l'expérience du pouvoir, il possède, plus que son émule italien, le sens de la complexité des phénomènes humains.

Enfin, dans la troisième partie de son étude, M. R. décrit l'excellent état de la tradition manuscrite, les diverses éditions du *Muqaddimah*, la genèse du texte d'Ibn Khaldûn, les qualités des traductions antérieures et les caractéristiques de la sienne. Il a visé à offrir au lecteur une version fidèle ; il évite avec un soin tout particulier les transpositions en langage moderne des idées développées par son modèle. Les notes explicatives sont réduites au minimum.

Cet ouvrage, dont la présentation littéraire et technique ne laisse rien à désirer, intéressera surtout les spécialistes de l'historiographie et les historiens de la littérature arabe. C. Van Puyvelde.

P. Nordhues. *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmässigen Bedeutung* (Erfurter theologische Studien, 4). — Leipzig, St. Benno-Verlag, 1958 ; in 8, xviii-250 p.

Beaucoup d'aspects de la pensée de l'oratorien Louis de Thomassin (1619-1695) ont déjà été étudiés. Si M. N. a entrepris l'étude de son ecclésiologie, c'est qu'elle n'a pas encore été faite. L'auteur l'ouvre par une introduction biographique et cherche en particulier à situer Thomassin parmi les courants théologiques et spirituels de son siècle, ce qui l'amène à donner un aperçu de la spiritualité de l'école française du XVII^e siècle. Il remarque que Thomassin connaît les théologiens de son temps, scolastiques et autres, mais qu'en ecclésiologie il s'abstient de les citer, comme d'ailleurs aussi ceux du XV^e et du XVI^e siècle. Il ne cite que la Bible et les Pères (voir p. 18, n. 69). Cette vision scripturaire et patristique de l'Église se découvre surtout dans ses *Dogmata theologica ;* M. N. s'appuie en outre sur les *Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrétienne* : le *Traité des jeûnes de l'Église* (Paris 1680) et celui *Des fêtes de l'Église* (Paris 1683) en particulier. Cette ecclésiologie, M. N. la voit organisée foncièrement autour de la notion de corps mystique. La manifestation visible de celui-ci l'amène à traiter de l'épiscopat, de la papauté,

de l'état laïc, des notes de l'Église (surtout l'unité), de ses membres. Viennent enfin des études de détail, très intéressantes, sur les « fonctions vitales » de l'Église : la tradition de la foi, la liturgie, les divers sacrements et surtout l'eucharistie, Marie et l'Église. On voit l'intérêt de ce beau travail, qui ne peut que prendre place parmi les monographies à consulter sur l'histoire de la théologie du XVII^e siècle. F. VANDENBROUCKE.

Notes bibliographiques

P. BUIS. *Josias* (Témoins de Dieu, 16). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, 115 p. Fr. 2.70.

Cette biographie du dernier grand roi de Juda fait revivre en même temps toute son époque. On lira avec intérêt ce petit volume qui, fidèle à la ligne tracée par ses devanciers dans la même collection, ne fait pas étalage de science, mais s'appuie néanmoins sur une connaissance très avertie des acquisitions de l'exégèse moderne. Un chapitre particulièrement intéressant est consacré aux rapports de Josias et de Jérémie. De la lecture du livre se dégage l'impression que Josias n'est pas du tout le « pieux roi » comme on le dit souvent. C'était un homme « dynamique, brutal, révolutionnaire même », mais il a vu dans la religion traditionnelle le seul moyen de rendre à son pays une personnalité et par là une influence. De là le jugement favorable que la tradition a porté sur son règne et sur sa personne. C. VAN PUYVELDE.

H. VON CAMPENHAUSEN, H. BORNKAMM. *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 222-223). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959 ; in 8, 48 p. Mk. 3.80.

Cette brochure reproduit le texte de deux conférences données le 28 octobre 1958 au synode de l'Église évangélique de Bade.

La première traite de l'*Ordnung* (ordre, discipline, droit positif) dans l'Église primitive. Celle-ci est ordonnée par l'Esprit ; les institutions et les règles canoniques ne viennent pas de l'Écriture, mais d'ailleurs. Ces règles sont peu nombreuses, comparées à celle du judaïsme contemporain ; elles se distinguent par leur caractère traditionnel et conservateur.

La deuxième conférence a pour objet l'*Ordnung* chez Luther. Dieu « ordonne » (*Ordnung* a un sens actif) son Église par sa parole. D'autre part l'*Ordnung* (le pouvoir, la juridiction) n'est pas attachée à la fonction du chef, mais à sa personne charismatique. Les chefs et les pasteurs sont ordonnés en raison du charisme dont ils sont porteurs. Ce n'est pas de la démocratisation, mais une conséquence de l'Évangile. C. VAN PUYVELDE.

S. VINCENT DE LÉRINS. *Le Commonitorium*. Introduction, traduction et notes par M. MESLIN (Les écrits des saints). — Namur, Éditions du Soleil levant, 1959 ; in 12, 140 p. Fr. 42.

M. M. présente tout d'abord le moine de Lérins et le célèbre traité qu'il élabora vers 434 au contact des controverses théologiques et de l'hérésie nestorienne. Il en rappelle ensuite le double objet : énoncer une règle sûre,

d'application générale, qui permette de distinguer la vraie foi catholique de l'erreur des hérésies ; ensuite poser le problème d'un progrès dogmatique. Si, en raison de ses insuffisances théologiques, l'Église romaine n'a jamais fait sien sans réserves le critère de foi lérinien, il n'en va pas de même pour sa théorie du progrès dogmatique. Le *Commonitorium* renfermait en germe toute une théologie de la tradition que, après un silence de plus d'un millénaire, des spéculations ultérieures devaient mener à une plus parfaite expression.

Pour sa traduction nouvelle, M. M. s'est servi de l'édition critique de R. S. Moxon (*Patristic Texts*, Cambridge, 1915). G. MICHIELS.

A. OAKLEY. *The Orthodox Liturgy* (Studies in Eucharistic Faith and Practice, 3). — London, A. R. Mowbray, 1958 ; in 8, 50 p.

Cet opuscule contient une brève description de la messe byzantine telle qu'elle se célèbre aujourd'hui. C'est clair, mais un peu sommaire. On regrettera que l'auteur n'ait pas suivi l'exemple donné dans d'autres fascicules de la même collection en esquissant une histoire du rite. B. BOTTE.

W. S. PORTER. *The Gallican Rite* (Studies in Eucharistic Faith and Practice, 4). — London, A. R. Mowbray, 1958 ; in 8, 64 p.

L'auteur est mort en 1946 avant d'avoir pu mettre la dernière main à cette courte notice sur la messe gallicane. Il en décrit les grandes lignes sans entrer dans les détails, en se basant sur des documents sûrs et non sur l'*Expositio missae gallicanae* du Pseudo-Germain, qui représente un état assez tardif. La comparaison avec le rite mozarabe, apparenté au gallican, fournit aussi quelques indications. C'est une bonne introduction au sujet, mais ce n'est pas une étude exhaustive, qui demanderait beaucoup plus de développements. B. BOTTE.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Bd. XI. — Speyer a. Rh., Jaeger 1959 ; in 8, 362 p. Mk. 16.50.

Voici le sommaire de ce nouveau volume :

I. — Travaux : Fr. MITTERMAIER, *Die Anfänge der Prämonstratenserstifte Ober- und Nieder-Ilbenstadt in der Wetterau* (p. 9-41), rapporte les origines de cette abbaye double, fondée en 1122 par les comtes Godefroid et Othon de Cappenberg. — H. HÜRTEN, *Die Mainzer Akzeptation von 1439* (p. 42-75), replace l'acceptation des décrets réformateurs du concile de Bâle par le pouvoir politique et ecclésiastique de l'Empire dans son cadre historique et veut y voir un instrument de médiation des princes-électeurs dans la querelle conciliaire. — J. RAUCH, H. BECKER, *Geschichte des Antoniterhauses Rossdorf-Höchst* (p. 76-159), traite de l'histoire de cette maison religieuse de 1200 à 1803, de ses revenus, de ses succursales. — L. JUST, *Der Trierer Weihbischof Johann Mathias von Eyss im Kampf gegen den Jansenismus (1714-1729). Mit ungedruckten Quellenstücken* (p.160-184), évoque la lutte de ce défenseur de la bulle *Unigenitus*, tout spécialement contre l'abbaye d'Orval, où s'étaient réfugiés des jansénistes notoires. — H. RAAB, *Georg Christoph Neller und Febronius* (p. 185-206). Biographie et activités polémiques d'un canoniste de l'université de Trèves au milieu du XVIII[e] siècle, ami et collaborateur de Febronius. — G. GROSS, *Der Trierer Prediger P. Ernst Kronenberger. Ein Beitrag zum Kirchenkampf im Zeitalter der Französischen Revolution* (p. 207-225). Vie et activité d'un grand adversaire de l'*Aufklärung* à Trèves. — H. FRIEDEL, *Peter Kühn (1844-92). Der erste alkatholische Pfarrer in der Pfalz* (p. 226-242). Apparition du mouvement vieux-catholique dans le Palatinat et sort tragique de son premier représentant.

II. — Sources : J. E. GUGUMUS, *Ein Speyerer Kalendar des 15. Jh. aus Cod. Pal. 514 der Vatikanischen Bibliothek* (p. 245-253). — E. DONCKEL, *Dokumente zur Geschichte einiger trierisch-luxemburgischen Pfarreien im Jahre 1786* (p. 254-263).

III. — Mélanges : O. SARTORIUS, *Besitz und Rechte des Klosters Weissenburg in Mussbach* (p. 283-288). — L. LITZENBURGER, *Die Besetzung des Speyerer Bischofsstuhles im Jahre 1303. Sigibodo II., Herr von Lichtenberg 1302-1314* (p. 301-316). Ce volume contient en outre diverses chroniques. G. MICHIELS.

Archives de l'Église d'Alsace. T. XXVI. — Strasbourg, Éditions de la Société d'histoire de l'Église d'Alsace, 1959 ; in 4, XII-274 p.

H. DUBLED, *L'avouerie des monastères en Alsace au moyen âge, VIII^e-XII^e siècle* (p. 1-88), traite d'un important aspect de l'ingérence laïque dans le monde ecclésiastique. Il décrit l'évolution de cette institution au sein de l'Église et particulièrement des monastères. — M. BARTH, *Beiträge zur Geschichte elsässischer Kirchorte und ihrer Patrozinien* (p. 89-140), passe en revue une cinquantaine d'églises. — A. PASSMANN, *Die Kartause zu Strassburg* (p. 141-151), termine son travail sur cette chartreuse par des considérations sur sa vie spirituelle. — A. GUTH, *Les impositions du clergé d'Alsace* (p. 157-209), clôt son étude en présentant les nouveaux impôts, — le dixième, les différents vingtièmes, — levés par Louis XIV et Louis XV. A la différence des autres sujets du royaume, le clergé payait toutes ses impositions sous forme de don gratuit. — J. JOACHIM, *L'affaire d'Hirsingue et l'arrestation des prêtres en 1794*, III : *L'arrêté des représentants Hentz et Goujon, 4 thermidor an II- 22 juillet 1794* (p. 211-228), poursuit son exposé sur les événements qui suivirent la fête de S. Fortuné à Hirsingue le 9 juin 1794. — R. METZ, *La nomination de Mgr L. A. Elchinger à la fonction de coadjuteur de Mgr Weber* (p. 229-254), rappelle brièvement les circonstances historiques qui ont contribué au maintien du régime concordataire dans les évêchés de Strasbourg et de Metz, puis rapporte dans le détail la procédure suivie pour la nomination de l'évêque coadjuteur. Elle est la première depuis près d'un siècle qui ait été faite dans des conditions absolument régulières. — V. BOURGEOIS, *Une œuvre inconnue du Maître de la Déploration de Rouffach : La Déploration du pèlerinage de Bischenberg* (p. 255-264). Il s'agit d'une sculpture médiévale, représentant la Vierge de douleurs soutenant le corps de son Fils et accompagnée de l'apôtre saint Jean et de sainte Madeleine. G. MICHIELS.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 14 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 14). — Münster, Aschendorff, 1959 ; in 8, 240 p. et 2 pl.

H. FLASCHE, *Syntaktische Strukturprobleme des Spanischen in den Briefen des Hernan Cortés an Karl V.* (p. 1-18), étudie du point de vue linguistique les *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, ces cinq lettres envoyées par Cortès à Charles-Quint qui, par leur style classique, appartiennent à la littérature mondiale. — E. OTTE, *Die Expedition des Diego Ingenios zur Perleninsel 1528* (p. 19-110). Longue relation de l'expédition d'un corsaire espagnol, parti de La Rochelle. — J. VINCKE, *Zu den Anfängen der deutsch-spanischen Kultur- und Wirtschaftsbeziehungen* (p. 111-182). — J. HÜFFER, *Deutsch-spanische Beziehungen unter Kaiser Karl V.* (p. 183-193). C'est dans la seconde moitié du XIV^e siècle que se nouent les premières relations culturelles et commerciales entre les peuples allemand et espagnol : musiciens, chevaliers, marchands germaniques sont reçus à

la cour d'Aragon. Elles connaîtront leur apogée sous Charles-Quint. — H. KELLENBENZ, *Karl V. und die Messen in Lyon* (p. 194-202). Tentatives entreprises par Charles-Quint pour boycotter les foires de Lyon. — J. J. A. BERTRAND *Charles-Quint et Victor Hugo* (p. 203-209). V. Hugo n'a voulu voir dans l'empereur que les hautes vertus morales et a fait de lui un héros tragique. C'est grâce à lui qu'il règne encore aujourd'hui dans le ciel de la poésie. — W. FALK, *Rilkes spanische Reise* (p. 210-240). Un voyage en Espagne en 1912 provoqua un véritable retournement de conscience du grand poète. G. MICHIELS.

Saggi storici intorno al Papato (Miscellanea historiae pontificiae, 21). — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1959 ; in 8, XX-480 p. L. 4500.

Ces mélanges sont constitués d'études sur l'histoire de la papauté, élaborées par des professeurs de la faculté d'histoire ecclésiastique de l'université grégorienne à l'occasion du 25e anniversaire de l'érection de leur faculté. En guise de préface, le P. V. Monachino S. J. dresse le bilan de la faculté jubilaire. Vient ensuite une série d'études dont voici l'essentiel.

L. HERTLING S. J. *Namen und Herkunft der römischen Bischöfe der ersten Jahrhunderte* (p. 1-16), établit que tous les papes jusqu'au milieu du IIIe siècle furent romains, à l'encontre de ce qui se lit dans le *Liber pontificalis*.

V. MONACHINO S. J. *Il primato nella controversia ariana* (p. 17-90), expose comment la primauté romaine sortit grandie de cette lutte doctrinale (voir *Bull. Théol. anc. méd.* VIII, nº 1810).

P. RABIKAUSKAS S. J. *Zur fehlenden und unvollständigen Skriptumzeile in den Papstprivilegien des 11. und 10. Jahrhunderts* (p. 91-116), constate certaines lacunes protocolaires dans des documents pontificaux.

F. KEMPF S. J. *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt* (p. 117-170), réfute longuement les thèses de W. Ullmann sur la politique hiérocratique de la papauté médiévale (voir *Bull.* VIII, nº 1890).

M. BATLLORI S. J. *Bernardino Lopez de Carvajal, legado de Alejandro VI en Anagni 1494* (p. 171-188).

R. V. VILLOSLADA S. J. *La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico* (p. 189-242), recherche l'origine de cette dénomination et son accueil dans l'historiographie protestante et catholique.

J. WICKI S. J. *Rodolfo Pio da Carpi, erster und einziger Kardinalprotektor der Gesellschaft Jesu* (p. 243-268), relève l'aide apportée par ce prélat à la jeune Compagnie.

B. SCHNEIDER S. J. *Die Jesuiten als Gehilfer der päpstlichen Nuntien und Legaten in Deutschland zur Zeit der Gegenreformation* (p. 269-304), rappelle combien ce nouvel institut devint rapidement un soutien pour les représentants du Saint-Siège en Allemagne et contribua en même temps par là à son propre développement.

J. GRISAR S. J. *Die Reform der « reservatio casuum » unter Papst Clemens VIII.* (p. 305-386), envisage les cas réservés par les évêques de l'Italie de ce temps.

P. DE LETURIA, *Pio VIII y la independencia de Hispanoamérica* (p. 387-400), évoque les efforts soutenus par ce pontife pour créer une hiérarchie ecclésiastique indépendante en Amérique du Sud, malgré les obstacles des gouvernements mexicain et espagnol.

P. DROULERS S. J. *La nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques* (p. 401-463) constate l'aversion des représentants du Saint-Siège à Paris pour les idées et les mouvements démocratiques visant à modifier les structures

politiques ou sociales existantes, aversion motivée par des raisons d'ordre doctrinal et pratique.

Ce volume contient enfin, en appendice, un elenchus des dissertations présentées à cette faculté d'histoire ecclésiastique de 1934 à 1958. G. MICHIELS.

A. M. BURG. *Marienthal (Alsace). Histoire du couvent et du pèlerinage sous les Guillelmites, les Jésuites et le clergé séculier* (Alsatia monastica, 3). — Phalsbourg, Imprimerie franciscaine, 1959 ; in 8, 301 p.

Aux portes de la ville de Haguenau s'élève, dans la vallée du Rothbach, le bourg paisible de Marienthal. C'est là que fut érigé en 1257, grâce aux donations de la famille d'Albert de Haguenau, un prieuré, confié aux Guillelmites, devenu par la suite le centre d'un grand pèlerinage marial toujours florissant. Ces religieux en restèrent propriétaires jusqu'en 1543. Suite aux remous causés par la Réforme protestante, la ville de Haguenau en prit possession. Au début du XVII^e siècle ces lieux furent confiés aux Pères de la Compagnie de Jésus qui, de 1617 jusqu'à leur supression en 1765, s'y dépensèrent avec ardeur. Marienthal passa finalement à l'archevêque de Strasbourg. De nos jours encore le clergé alsacien en assure la garde. A travers ces quatre grandes périodes de l'histoire de Marienthal, nous pouvons suivre les vicissitudes de ce couvent et de son pèlerinage, ses épreuves et ses floraisons, sa situation économique et son influence spirituelle. Cette histoire n'est d'ailleurs pas terminée. Elle s'inscrit dans ce vaste courant marial qui anime la chrétienté du XX^e siècle. Divers projets d'adaptation des lieux aux exigences modernes sont à l'étude.

On ne peut que féliciter M. B., conservateur du Musée de Haguenau et l'un des principaux historiens d'Alsace, de la façon dont il a consacré son érudition à une histoire scientifique de Marienthal et de son pèlerinage, à l'occasion du centième anniversaire du couronnement de Notre-Dame de Marienthal. G. MICHIELS.

J.-A. CUTTAT. *La rencontre des religions*. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien (Les religions, 12). — Paris, Aubier, 1957 ; in 12, 200 p. Fr. 6.60.

Seule la première partie de cette étude a trait à la « rencontre des religions ». L'auteur y établit, non une sorte de concordisme des religions, ni une confrontation qui aboutirait à les rendre irréductibles, mais un essai de pénétration par l'intérieur. Il veut éviter ainsi les deux excès qui consisteraient à affirmer soit la valeur exclusive d'une religion, les autres n'en ayant pas ou seulement par référence à celle-ci, soit l'équivalence foncière des religions. L'auteur dégage par là l'existence de deux attitudes fondamentales : celle de l'intériorité qui, partant de notre identité originelle avec la divinité, vise à la rejoindre par un processus d'intériorisation de la conscience ; et celle de la transcendance, qui aspire à rejoindre par l'amour un Dieu absolu, distinct, personnel. Ces deux attitudes sont foncièrement celles qu'on s'accorde à reconnaître à l'Orient et à l'Occident. En d'autres mots, ce sont celles de la « métaphysique » et du monothéisme. La seconde partie de ce travail étudie « la méthode d'oraison hésychaste et sa portée spirituelle aux confins de l'Orient et de l'Occident ». L'hésychasme, en effet, qui n'a pas été rejeté par l'Église, du moins dans son ensemble, puisqu'il reconnaît toujours la gratuité du don contemplatif, « vise à la pure intériorisation ».

Ce petit volume éclaire fort bien l'atmosphère spirituelle en laquelle se meut une certaine tradition spirituelle ancienne, qui est encore celle de l'Orient actuel, et de son monachisme, et en quoi elle est chrétienne et en quoi elle risque de ne pas l'être. F. VANDENBROUCKE.

R. Alleau. *De la nature des symboles* (Collection « Symboles »). — Paris, Flammarion, 1958 ; in 12, 123 p. et 8 pl. Fr. 5.

On remarque, dans ce petit travail bien pensé et intéressant, une analyse des notions qui entourent, ou plutôt qui précisent celle de « signe ». Quand le signe évoque des liens mutuels de nature sociale, il s'agit de « synthème ». « Quand il rappelle une liaison sacrée entre l'humain et le divin », il s'agit de « symbole ». Et « entre le synthème et le symbole se situe l'emblème, qui se fondant sur une liaison d'idées plus ou moins clairement exprimées de façon sensible, étant imaginé ou inventé par l'homme, diffère ainsi du symbole qui est toujours traditionnellement sacré, d'une origine divine ou indéterminable, et du synthème, dans la mesure où il n'évoque pas des liens mutuels de nature exclusivement sociale » (p. 31, note 1). Ces principes posés et expliqués en détail, M. A. passe à une application qui, elle, touche de plus près à l'histoire chrétienne : le signe X. Comme « synthème différentiel composé », ce signe représente, parmi un très grand nombre de significations, la croix dite « en sautoir » de Bourgogne ou de Saint-André et, « combiné à la lettre grecque P (Rô), le signe connu sous le nom de chrisme » ! F. Vandenbroucke.

J. de Tonquédec S. J. *Les principes de la philosophie thomiste.* T. II : *La philosophie de la nature,* 1e partie : *La nature en général.* — Paris, P. Lethielleux, 1956-59 ; 3 vol. in 8, 105, 279 et 186 p. Fr. 6, 15 et 18.

Ce tome II des *Principes de la philosophie thomiste* fait suite à un tome sur *La critique de la connaissance,* déjà ancien. En trois fascicules, l'auteur aborde maintenant les problèmes divers qui se posent au sujet de la philosophie de la nature. Le premier étudie, à propos de « la nature en général », la « physique comme science de la nature », ce qui mène l'auteur à toucher à des questions qui se situent aux confins de la science et de la philosophie : la notion de nature, la science de la nature, la matière, les divisions de la physique. Il étudie en particulier le problème, que n'ont abordé ni Aristote ni saint Thomas, de la distinction entre sciences et philosophie de la nature (p. 66-86). En appendice, le P. de T. pose la question de savoir si l'étude de l'âme intelligente est du ressort de la physique, et si l'histoire est une science. Le second fascicule est consacré aux questions de métaphysique qu'aborde tout traité scolastique de philosophie de la nature : la composition de l'être matériel en substance et accidents et en matière et forme. Le troisième, enfin, a pour objet diverses questions qui se rencontrent aussi dans ces traités : le mouvement, l'espace et le temps, les « catégories de l'accident cosmique » (quantité, qualité, relation, action et passion). Il est inutile de dire que le P. de T. puise son information dans les textes originaux : pour les anciens, Aristote et saint Thomas en particulier ; pour les philosophes et les hommes de science modernes, ceux qui ont réfléchi aux problèmes abordés ici. Il nous a semblé cependant que les physiciens modernes qui, tant dans la physique atomique que dans la physique de l'espace, proposent une conception neuve de l'univers et de son devenir, et qui sont certainement connus du P. de T., sont cependant traités trop sommairement. En revanche, l'auteur connaît à fond l'œuvre de Bergson. F. Vandenbroucke.

J. Owens C.SS.R. *St. Thomas and the Future of Metaphysics* (The Aquinas Lecture, 1957). — Milwaukee, Marquette University Press, 1957 ; in 12, 97 p. Dl. 2.

Après quelques notes sur l'activité scientifique du P. O., on lit en cette plaquette des pages denses où l'auteur se déclare convaincu qu'une inquiétude métaphysique persiste actuellement, en dépit des apparences, mais que la réponse ne pourra lui être donnée que par une métaphysique de type « existentiel ». Ce qui suppose que les thomistes veillent à éviter les contaminations que les siècles ont apportées au thomisme authentique et que, dépassant cette sorte de « voie purgative », ils rendent à la métaphysique son caractère « illuminatif », en vertu duquel elle projetterait la lumière d'une interprétation existentielle sur les problèmes non encore résolus. Mais cette métaphysique n'est pas, par elle-même, une doctrine de salut, une mystique : ce qui l'empêche de se muer en « voie unitive ».

F. VANDENBROUCKE.

G. BONAFEDE. *Spiritualismo. Ottimismo e pessimismo.* — Palermo, G. Mori, 1957 ; in 8, 116 p. L. 800.

Les études de M. B. sur l'histoire de la philosophie médiévale l'ont amené à réfléchir sur les grands problèmes de la vie humaine. Sans vaine rhétorique, en serrant d'aussi près que possible la réalité éprouvée parfois douloureusement dans sa propre expérience, il a condensé en ces pages le fruit de réflexions datées du 11 au 22 mai 1957. On se rend compte que cette courte période, dans la réflexion de M. B., fut caractérisée par une maturité exceptionnelle, et on le mesure surtout en constatant l'ampleur des thèmes abordés au cours de cette réflexion philosophique : de la mort et la génération à la conscience, l'idéalisme, la connaissance, l'âme et le corps, l'univers, Dieu. Nous en passons. Mais nous espérons avoir déclaré sans le trahir ce que fut le dessein de M. B. F. VANDENBROUCKE.

A. MARC S. J. *L'être et l'esprit* (Museum Lessianum, section philosophique, 44). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 197 p.

Ce nouvel ouvrage du P. M. vient après une série d'autres qui constituent en quelque sorte les prolégomènes de la synthèse qu'il entreprend ici : *Psychologie réflexive* (1949), *Dialectique de l'affirmation* (1952), *Dialectique de l'agir* (1954), et enfin *Méthode et dialectique* (dans *Recherches de Philosophie*, II, *Aspects de la dialectique*, p. 9-100, 1956). Les thèmes qui traversent ce volume sont en ordre principal l'opposition ou la corrélation de l'être et de l'esprit, la vérité de l'idéalisme ou du réalisme, les rapports de l'expérience avec le raisonnement dialectique, la distinction entre les méthodes des sciences et celles de l'ontologie. Le P. M. achève son ouvrage en confrontant les données de sa réflexion avec le fait chrétien et avec le fait de la mort. F. VANDENBROUCKE.

J. DELESALLE. *Cet étrange secret. Poésie et philosophie à la recherche de Dieu* (Études carmélitaines). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in 8, 315 p.

On pourrait dire du thème de ce livre excellent qu'il est une réflexion sur un drame : celui de l'athéisme contemporain. L'auteur en a pris comme témoins des romanciers et des philosophes : « il y a convergence entre ce que les philosophes enseignent et ce que montrent les romanciers » (p. 10). De là une première partie, faite d'analyses littéraires portant sur quelques-uns des représentants les plus significatifs de la pensée moderne qui ont décrit leur réflexion sous forme de récits imaginaires. C'est ainsi que M. D., pendant les deux premiers tiers du volume, mène son lecteur de Dostoïevski et Kafka à Bernanos, Graham Greene,

Gide, Giraudoux, Anouilh, Romains, Malraux et Koestler. Le dernier tiers se passe à décrire ce que des philosophes de métier, parlant un langage techniquement plus clair, ont dit du même drame : d'où des développements proportionnellement moins étendus. Cette seconde enquête met en relief les trois pôles de la pensée philosophique moderne : perte du sens de la connaissance métaphysique (encore vif chez Descartes et Malebranche, en voie de perdition chez Kant) ; sensibilité au problème du mal, ce dernier finissant par devenir preuve de la non-existence de Dieu (évolution qui s'accentue dès Spinoza et Leibniz) ; dégradation de la notion de temps (dès Hegel), notion qu'avait pourtant réhabilitée le christianisme, mais devenue maintenant « rationaliste et sans doute athée » malgré l'œuvre de Kierkegaard. De là cet athéisme, cette « foi retournée », à laquelle reste attaché le nom de Nietzsche. M. D. achève son exposé en déclarant pourquoi son enquête, qui s'achève avec Jaspers et Gabriel Marcel, néglige Heidegger et Sartre : si l'on peut voir en eux « la liquidation de l'Athéisme triomphant célébré par Nietzsche », il reste qu'avec eux « la Transcendance et tous ses succédanés... sont éliminés ». Et cependant, comme se plaît à le remarquer M. D., ces tendances nouvelles sont arrivées à la pensée moderne « du christianisme à travers la philosophie classique ». Mais ce n'est pas le dernier mot de M. D. : c'est en compagnie de Gabriel Marcel qu'il achève son itinéraire, montrant à son lecteur la valeur du « choix métaphysique de l'invocation ». F. VANDENBROUCKE.

L. RASOLO S. J. *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence ?* (Analecta Gregoriana, 80). — Romae, Universitas Gregoriana, 1956 ; in 8, 135 p. L. 1300.

Parmi les nombreuses théories qui ont vu le jour à propos du concours divin, le P. R. retient, pour les étudier plus en détail, le molinisme et le bannézianisme. Sans vouloir tout dire, l'auteur veut rester sur le plan philosophique. Il déclare d'emblée que son dessein est de « défendre le molinisme, non le molinisme du 'concours simultané', mais celui de 'la prémotion indifférente' ». Cette première forme du molinisme a l'avantage, dit le P. R., d'être plus pure. Le point de vue de l'auteur, il est bon de le noter en outre, est plus systématique qu'historique. Ce qui ne l'empêche pas de citer volontiers les textes, et en particulier ceux de saint Thomas. Mais, comme il le remarque, ces derniers « ne sont pas plus défavorables aux molinistes qu'aux bannéziens ». Les problèmes de fond qui sont ainsi examinés sont ceux de la causalité propre des causes secondes et de l'ordre de l'essence et de l'existence. Le P. R., dans sa conclusion, insiste pour souligner que la « motion divine est transcendante, parce qu'elle est au plan de l'*esse*, tandis que l'activité de la créature est au plan des déterminations ... C'est ainsi que les molinistes se trouvaient engagés dans une perspective existentielle. Leur principal mérite a été d'être dociles au réel ». F. VANDENBROUCKE.

H.-E. HENGSTERBERG. *Philosophische Anthropologie.* — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 ; in 8, X-396 p. Mk. 24.

Le dessein de l'auteur n'est pas de donner une analyse qui découperait dans l'homme ce qui appartient aux différents « règnes » de la nature. Il est plutôt de partir de la « structure fondamentale formelle » des relations de l'homme avec l'univers et de se servir de ce point de départ comme « clé de l'interprétation de l'être humain comme tout ». C'est ce qui explique la division adoptée en ce traité : phénoménologie de l'homme, métaphysique de l'esprit, métaphysique de la vie

humaine, métaphysique du composé humain. L'auteur déclare devoir beaucoup à Max Scheler et avoir voulu échapper au danger qui guette le philosophe : la théorie. Il a conçu son œuvre dans le cadre et selon les exigences de la « Daseins-situation » moderne.

Cette première édition, rapidement épuisée, vient d'être suivie d'une seconde (Stuttgart 1960), dont les légers remaniements ne modifient ni le nombre de pages ni le prix. F. VANDENBROUCKE.

J. M. MEJIA. *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII*. Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Buenos Aires, Talleres gráficos « Verdad », 1956 ; in 8, 96 p.

Ce volume publie des extraits d'une thèse qui ont trait aux conceptions sur la nature pure de Baius et de Jansénius, puis à « l'augustinisme en théologie ». Les parties qui n'ont pas été publiées traitaient de l'opinion de saint Thomas, avec un exposé spéculatif sur la question. Ajoutons que M. M. étudie surtout ici les thèses 53 et 76 de Baius et les trois livres *De statu naturae purae* de Jansénius. Les pages consacrées à « l'augustinisme en théologie » examinent les positions de quelques théologiens du XVIII^e^ siècle. Le travail de M. M. aurait gagné à marquer clairement les divisions de l'exposé, mais il a l'avantage de mettre sous les yeux du lecteur les textes originaux. F. VANDENBROUCKE.

Enchiridion de Verbo incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit B. M. XIBERTA O. Carm. — Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas, 1957 ; in 8, 810 p. Pes. 350.

Cet *Enchiridion* a été conçu sous la forme de neuf chapitres couvrant les vingt siècles chrétiens : avant Paul de Samosate, jusqu'à Nestorius, la controverse nestorienne, la controverse eutychienne, de Chalcédoine à la controverse monothélite, la controverse monothélite, la controverse adoptianiste, les monuments liturgiques de l'époque patristique, les actes du magistère au moyen âge et à l'époque moderne. Sauf pour les deux dernières sections, le P. X. a divisé chaque chapitre en trois parties : les documents du magistère à l'époque considérée, les auteurs hétérodoxes et les auteurs orthodoxes. On pourra discuter le choix de certains textes, ou encore celui des éditions reproduites. Mais le P. X. a certainement voulu faire œuvre utile et donner au lecteur des textes qui ne lui sont peut-être pas facilement accessibles. Comme en tout *Enchiridion* de ce genre, des tables très détaillées sont destinées à le rendre maniable. On remarque en particulier l'*Index doctrinarum* : en 32 sections il passe en revue tous les aspects soulevés par la théologie du Verbe incarné et, en chacune de ces sections, l'auteur a groupé les textes cités avec une grande précision doctrinale. Peut-être l'*Index nominum* eût-il pu ajouter aux références des textes d'un auteur cité dans l'*Enchiridion* celles des éditions reproduites. Mais il va sans dire que ce recueil rendra d'immenses services aux professeurs de dogmatique enseignant le *De Verbo incarnato* : il les dispensera d'avoir sous la main un Mansi, une Patrologie et bien d'autres éditions rares. F. VANDENBROUCKE.

La royauté de l'Immaculée. Journées d'études, Université Laval, 21-23 octobre 1955 (Société canadienne d'études mariales). — Ottawa, Éditions de l'Université, 1957 ; in 8, VIII-234 p. Dl. 3.50.

Des journées d'études, organisées par la Société canadienne d'études mariales, ont eu lieu après l'institution liturgique et la proclamation de la royauté de Marie. C'est ce qui fait l'intérêt de ce volume de rapports. La doctrine n'est pas une nouveauté : les éléments s'en lisent déjà dans les écrits de saint Jean Eudes et de saint Louis-Marie de Montfort, comme le remarquent les PP. U. Desjardins et Fr. Le Texier. L'encyclique *Ad coeli Reginam* de Pie XII, étudiée par le P. L. Arsenault, est venue donner à cette doctrine une consécration dont la valeur tient à celle du magistère même de l'Église. Du point de vue proprement théologique, on remarque des pages du P. E. Lamirande, cherchant à situer le problème de la royauté de Marie. Le P. J. Gervais et le P. J. Korba ont étudié la nature de cette royauté et les liens qui l'unissent à la maternité divine. Notons enfin l'utile « Bibliographie sur la royauté de Marie » réunie par le P. E. Lamirande (p. 223-232), relative à la période 1930-1954. F. VANDENBROUCKE.

H. RONDET S. J. *Notes sur la théologie du péché* (Théologie pastorale et spiritualité, Recherches et synthèses, 1). — Paris, P. Lethielleux, 1957 ; in 8, 156 p.

Ce bon travail, très bien documenté, commence par quatre chapitres de caractère historique sur le péché dans l'histoire des religions, dans l'Écriture, dans la tradition patristique et dans l'histoire de la théologie jusqu'à notre époque de « laïcisation de la morale ». Cette enquête est suivie de « conclusions de théologie pastorale », qui regardent la notion de péché, les péchés mortel et véniel, leur gradation. Autant de rappels qui remettent devant les yeux de l'homme d'aujourd'hui, même s'il est « d'Église », le sens du péché qui disparaît. En appendice, le P. R. publie la traduction, empruntée au *Dictionnaire de Théologie catholique* (XII, col. 1086 sv.) ou à HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* (X, p. 312-372), du décret et des canons de la session XIV, *De sacramento paenitentiae*, du concile de Trente (DENZINGER 893-906 et 911-925). F. VANDENBROUCKE.

M. SCHMAUS. *Katholische Dogmatik*. Bd. IV, 2 : *Von den letzten Dingen*. Fünfte, stark vermehrte und umgearbeitete Auflage. — München, M. Hueber, 1959 ; in 8, XIX-748 p. Mk. 26, rel. 29.80.

Ce volume vraiment monumental est sans doute le traité des fins dernières le plus complet qui existe à l'heure présente. Il est le fruit d'un labeur patient : Mgr S. a pu remettre plusieurs fois sur le métier cet exposé qui en est maintenant à la cinquième édition. On remarque une fois de plus le caractère scripturaire de cette « Dogmatique » : l'auteur cherche à donner de l'enseignement de la tradition catholique à propos de l'au-delà et de tout ce que celui-ci signifie, une vision qui soit autant que possible appuyée directement sur les sources bibliques elles-mêmes. Une première partie trace un tableau grandiose de l'« eschatologie générale », à propos de quoi Mgr S. confronte la conception chrétienne de l'histoire et celles du paganisme ancien, de la philosophie moderne et finalement du marxisme. La royauté du Christ et son retour glorieux, la résurrection des morts, le jugement dernier, l'avènement de la « Cité de Dieu », des nouveaux cieux et de la nouvelle terre : tels sont les thèmes principaux de cette vue d'ensemble admirablement équilibrée. Mgr S. traite ensuite de l'« eschatologie individuelle » : la mort, le jugement particulier, l'enfer, le purgatoire et finalement le ciel, avec tous les aspects que lui donnent l'Écriture et la tradition et dont les principaux sont l'accomplissement de la domination du Seigneur en chacun, la vie dans le Christ, la vision immédiate de Dieu, la récompense, la béatitude. On ne peut que conseiller

la méditation, ou tout au moins le recours fréquent à cette somme des fins dernières, surtout en notre temps où, incontestablement, l'intérêt se porte sur ce qu'on appelle volontiers les « dimensions eschatologiques » du message chrétien.

F. VANDENBROUCKE.

J. PIEPER. *Glück und Kontemplation.* — München, Kösel, 1957 ; in 12, 136 p. Mk. 5.

Ce nouvel opuscule de M. P., aussi bien présenté que les précédents, s'inspire surtout de saint Thomas, mais veut apporter aux hommes d'aujourd'hui, en tenant compte de leur manière de penser et de poser les problèmes, une réponse à leur aspiration au bonheur. L'homme désire naturellement le bonheur, mais le chrétien ne reconnaît d'autre objet à la béatitude que Dieu lui-même, désiré, possédé dans la joie, connu, aimé, contemplé en un mot. Sur terre, cette contemplation est possible dans un contexte qui ne peut qu'être religieux et suppose la « nuit obscure » comme voie d'accès. Tels nous paraissent les thèmes principaux de ce petit livre éclairant. F. VANDENBROUCKE.

R. MARKOVICS. *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung* (Bibliotheca Academiae catholicae Hungaricae, sectio philosophico-theologica, 2). — Rom, Herder, 1956 ; in 8, XI-114 p.

M. M. constate que la signification philosophique de saint Thomas est diversement interprétée par les auteurs qui s'en occupent. Ces divergences se groupent autour de quelques problèmes : la vérité, l'autorité, la synthèse et la méthode. M. M. classe, à propos de chacun d'eux, les opinions en présence. C'est ainsi qu'il distingue, à propos du problème de la « vérité » du thomisme, une « conception dogmatique-maximale », une autre « critique-sélective », et enfin une « dogmatique-sélective ». La première attribue au système de saint Thomas une sorte de caractère définitif, sinon d'infaillibilité ; la seconde lui accorde des contingences temporelles ; et la troisième lui reconnaît un noyau (les 24 thèses) revêtu du caractère définitif que revendiquait pour l'ensemble la première catégorie d'auteurs. L'examen des documents émanés de Pie XII amène M. M. à situer celui-ci sans hésitation dans la seconde de ces catégories. Passant ensuite au problème de l'« autorité » de saint Thomas, il constate à nouveau des divergences : les auteurs se partagent en tenants d'une conception rigoureuse, tolérante ou de compromis. Ici encore, Pie XII invite à la largeur de vues : il a déclaré formellement, à l'occasion du IV^e^ centenaire de l'Université Grégorienne, qu'une diversité d'écoles est légitime : il se situe ainsi parmi les « tolérants ». Nouveau problème : une « synthèse » est-elle possible entre thomisme et doctrines non thomistes ? Est-elle souhaitable ? Nécessaire ? Ici encore on répond diversement. Pie XII, lui, a affirmé la nécessité d'une « synthèse transcendante ». Quant à la « méthode » du travail philosophique, — qui peut être une analyse génétique, logique ou critique, — Pie XII a reconnu la légitimité des dernières venues dans la réflexion philosophique, la première et la troisième. En appendice, M. M. publie, avec traduction allemande, les textes pontificaux sur lesquels il s'appuie. On ne peut nier l'utilité du travail de M. M. : il donne au philosophe thomiste une vue à vol d'oiseau des interprétations en présence à l'heure actuelle. Faut-il le dire, les enseignements pontificaux l'aideront à élargir son horizon. F. VANDENBROUCKE.

The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the « Aenigma fidei »

In the article on the trinitarian aspect of the ascent of the soul to God, reference was made [1] to the more speculative aspects of William's doctrine which is found in the second of the theological stages. Although this development is associated closely with his polemics against Peter Abelard [2], the character which it assumes

---

1. Cf. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) 85-127.

2. The value of these polemics should be judged in the light of the persuasive defence of the orthodoxy of Abelard by Cottiaux. Cf. J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, in *Revue Hist. ecclés.* 28 (1932) 247-295, 533-551, 787-828. Cottiaux's defence is based on a close analysis of the texts, showing how many of the passages in Abelard's writings had been interpreted as heretical on the assumption that they referred to the ontological plane of reality, whereas in fact they were intended as a defence of the *formulae* of the Trinity on the purely logical plane of verbal propositions.

The question has been raised of the likelihood that the opposition to Abelard by St Bernard and William was based partly on unpublished writings of Abelard and an oral tradition handed on to his pupils from his lectures. Cf. A. M. LANDGRAF, *Probleme um den hl. Bernhard von Clairvaux*, extract from *Cistercienser Chronik*, May 1954 ; cf. p. 1-3. Monsignor Landgraf refers to Ostlender for this theory of an oral tradition ; cf. H. OSTLENDER, *Die Theologia Scholarium des Peter Abaelard*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, I, Münster 1935, p. 263-281. He mentions also the existence in the 12th century of a collection of theological doctrines made by pupils from the oral teachings of their professors in the cases of Anselm of Laon, William of Champeaux and Gilbert de la Porrée. There was also the practise of distinguishing between the doctrines of theologians as given by this oral tradition and the doctrines of their published works, as for instance Odo of Ourscamp on the teaching of Abelard : « Sic audivi illum docentem ». It is therefore quite possible that some of the more dangerous expressions of Abelard have an origin of this kind. But if Cottiaux's interpretation of Abelard's doctrine as a whole is accepted, showing that the whole mentality of Abelard was directed towards the problems of logic rather than ontological reality, it is unlikely that his oral teaching would have developed on different lines. At least we can say that such teachings should be interpreted in line with the conclusions formed as to his theological method from his published doctrine and the general character of his theology as a whole.

However even if Abelard is vindicated against the charge of heresy, there

in the *Aenigma fidei* is sufficiently distinct from the purely polemical works to justify separate treatment. Moreover the more mature approach to these questions in the *Aenigma fidei* takes us to the heart of William's speculative doctrine. Unlike the works directed ex professo against Abelard and de Conchis, William's aim here is not simply to answer his opponents with a refutation of their errors, but with a fully developed theology on very different lines, dominated, as we shall see, by the sense of the mystery of the Trinity.

I. Ratio fidei

1. — The Problem

William's opposition to Abelard on the grounds of rationalism raised acutely the whole question of the use of reason in theology. This is apparent in the construction of the *Aenigma fidei*. Two problems occur. First, this speculative development approaches the Trinity in a very different manner from his trinitarian theology as studied in the previous article. What is the relationship between these two contrasting ways of thought ? Secondly, William seems to oscillate between the desire to react against Abelard by a return to the simple scriptural faith exclusive of any further development and a recognition of the need to counteract him by a theology treated on the same speculative plane but from a wholly different angle.

The problem of the construction of the « Aenigma fidei » [3].

An examination of the manuscript, *Charleville 114*, proves conclusively that the manuscript shows signs of having been rewritten [4] at the end of the introductory section and at the beginning of the

---

were inherent dangers in his doctrine. His expressions were often ambiguous, as Cottiaux admits, *op. cit.*, p. 826, and his disciples tended to misunderstand his doctrine. William's writings were an opportune warning. Furthermore William's opposition is a protest against a theology dominated by an almost exclusive preoccupation with logical and grammatical *formulae*, and touches precisely on the need for theology to include those elements which relate more closely to the spiritual life of man and his eternal salvation.

3. This problem was discovered by Père Déchanet, who has not yet published his conclusions. What now follows on this question of the construction of the *Aenigma fidei* is based on these discoveries, though the conclusions, especially in what relates to the underlying unity of the work, are not identical with those of Père Déchanet.

4. J.-M. Déchanet, *Les manuscrits de la lettre aux Frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry et le problème de la Préface dans Charleville 114*, in *Scriptorium* 8 (1954) 259-271.

text on the Trinity in Scripture [5]. In itself this discovery tells us nothing as to which part of the *Aenigma fidei* formed the original treatise. It does however show definitely that additions of some kind were made to the original structure. The reasons arising from the nature of the ideas expressed are the only means of reaching further conclusions.

A study of the construction of the *Aenigma fidei* reveals several distinct sections, each presenting its own particular character. First there is the introductory section treating in a general way of the problem of the knowledge of God, the theme of knowledge through likeness, the restoration of the image, the pedagogic role of the incarnation as a preparation for the Trinity [6]. This is followed by the section on the return to the simple scriptural faith [7], followed by an exposition of the evolution of dogma in the controversies of the Fathers at the time of the heresies of Arius and Sabellius [8]. Then begins the more technical part of the work. After a preliminary discussion on the meaning of number and person in the Trinity [9], he leads through the passage on the three degrees of knowledge [10] and the doctrine of *ratio fidei* [11] to the central portion of the work [12]. This consists of an introduction with the general rules [13], followed by three distinct divisions, the essential names [14], treating of the divine essence, the essential and relative names [15], showing God in relation to creatures, and finally the proper names showing God on his inmost trinitarian life [16]. Then this treatise on the divine names gradually gives way through a transition passage [17] to a general conclusion on the Trinity reminiscent of the earlier text on Sabellius, Arius and the problem of number [18]. Finally there is the concluding section [19] based on the trinitarian economy leading from the Father through the Son in the Holy Spirit. These divisions can be reduced to three main sec-

5. *Aenigma fidei* (PL 180, 407 C).
6. *Ibid.* 397 B-407 C.
7. *Ibid.* 407 C-409 B.
8. *Ibid.* 409 B-410 B.
9. *Ibid.* 410 C-414 B.
10. *Ibid.* 414 B-415 D.
11. *Ibid.* 416 B-417 C.
12. *Ibid.* 417 D-432 C.
13. *Ibid.* 417 D-420 B.
14. *Ibid.* 420 B-423 A.
15. *Ibid.* 423 A-425 D.
16. *Ibid.* 426 A-432 C.
17. *Ibid.* 432 D-434 A.
18. *Ibid.* 434 B-435 A.
19. *Ibid.* 435 D-440 D.

tions, the introduction [20], the central and more technical part treating of the Trinity « quoad se » in the intratrinitarian sphere [21], and the conclusion [22], which, despite passages of a speculative nature, is based primarily on the trinitarian economy « quoad nos ».

There are several reasons for supposing that the central section on the divine names formed a separate treatise. First of all, in contrast to the disconnected character of the work as a whole, it is constructed according to an ordered plan, presenting a complete unity in itself [23]. Secondly there are some notable repetitions. Most significant is the return after the transition passage at the end of the treatise on the divine names to the theme of Arius and Sabellius and the problem of number [24], connecting directly with a similar passage prior to the central treatise [25]. It seems highly probable that the central treatise was written afterwards and then incorporated into the previous structure. It represents a further evolution of thought through a more complete reply to the contemporary rationalistic tendencies represented by Abelard, Guillaume de Conchis and Gilbert de la Porrée. It is unlikely that William would have first written the development of his theology and then have returned afterwards to the foundations. But there is no conclusive evidence for either supposition.

In relation to the problem of « ratio fidei » and the Trinity, the importance of this question of the construction of the *Aenigma fidei* is shown in two ways. There is the contrast between the technical speculative character of the middle sections [26] as opposed to the intro-

---

20. *Ibid.* 397 B-407 C.

21. *Ibid.* 417 D-432 C.

22. *Ibid.* 435 D-440 D. Note however the different character of the two sections treating of the Trinity « quoad nos » ; cf. p. 195.

23. Cf. p. 195.

24. *Aenigma fidei* 434 B-435 A.

25. *Ibid.* 410 B-C ; cf. also the parallel between the texts comparing relation in the Trinity and in creatures, 428 C-D and 411 B-C.

26. It must not be supposed that the speculative sections of the work are limited to the treatise on the divine names. Already in an earlier section he has introduced questions of this nature; cf. 410B-414B, treating of the problem of number and person, the problem of number being resumed again after the end of the treatise on the divine names ; cf. 435 A. But the treatise on the divine names develops considerably these speculative trinitarian problems. It is possible that William first of all introduced the section on number and person into a work of a less technical nature and then developed further this aspect of the Trinity with the treatise on the divine names. Père Déchanet speaks of the original manuscript having been rewritten several times : « Guillaume a augmenté son texte, Guillaume a corrigé son texte, et cela même à plusieurs reprises » (cf. J.-M. DÉCHANET, *Les manuscrits*, p. 270).

duction and the conclusion [27], and there is the more specific problem of the relationship between theological development, rational speculation and the need to return to the simple faith of Scripture. Both these questions are closely connected and are concerned with the general problem of the justification and the value of speculation on the Trinity.

The relationship of the sections treating of the Trinity « quoad se » with those treating of the Trinity « quoad nos ».

The question is whether there is an underlying unity which relates the technical sections of the *Aenigma fidei* with the sections treating of the Trinity « quoad nos » and with his mystical writings on the Trinity, such as some of the closing passages of the *Speculum fidei* [28] and the *Epistola ad fratres de Monte Dei* [29].

The theme of the three theological stages [30] is very important for this question, uniting the simple scriptural faith with the further stage of « scientia », « ratio fidei », and showing how this « scientia » must tend ultimately towards « sapientia » and the divine mode of knowledge in the Holy Ghost.

The whole speculative section of the *Aenigma fidei* is therefore placed in a wider context, and is seen as an intermediary stage, rooted in faith and passing on to « Sapientia ». But even apart from the text on the three stages there are constant indications throughout which unite the central sections with the introduction and the conclusion, indicating that he never intended the more technical and metaphysical aspects of his theology to be isolated from the basic theme of the evolution of the soul in the return to resemblance. There is for instance the passage in the text on « ratio fidei », showing that the purpose of « ratio fidei » is to arrive through experience at contemplation « magis experientia... ad praemium contemplationis » [31] rather than to indulge in vain disputes. There is the transition passage at the end of the central treatise on the divine names treating of the sanctifying power of the name of God [32]. There is the text on the

27. The concluding section also contains passages of a more speculative nature, but these questions arise out of the structure of the trinitarian economy « quoad nos ».

28. J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, Bruges 1946, p. 158-169 (391D-394C).

29. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349 A-B).

30. *Aenigma fidei* (PL 180, 414B-415D). Cf. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul*, p. 99-106.

31. *Aenigma fidei* (PL 180, 417C).

32. *Ibid.* 432D-433C.

vivification of faith into intellect and love as an image of the Trinity [33], followed shortly by an allusion to the union of knowledge and likeness in the beatific vision [34], recalling the theme of knowledge through likeness in the introduction [35]. Even in the heart of the treatise on the divine names we are told that understanding of the Trinity is reached more through faith and love than through rational investigation [36].

The problem of the relationship of rational speculation to the simple scriptural faith.

The section in the *Aenigma fidei* on the basic scriptural faith gives an impression of a strong personal desire to abandon all the subsequent developments and disputes on the Trinity [37], though admitting with reluctance that such developments were necessary in defence against heresy [38]. There appeared to be a conflict here between two conceptions of theology. This conflict becomes still more apparent when we compare the technical and metaphysical character of the central portions of the work with his initial desire to return to the simple scriptural faith. First of all he disclaimed any desire to ask how the Trinity is three and how it is one [39]. Yet this is precisely the question which he asks in the texts treating of the problem of number and person [40]. « Quid tres, quid tria ? » We had been warned to avoid the subtle disputes of the doctors, yet the central treatise tells us little of the simple scriptural faith and is introduced as a discussion on those very questions that concerned the Fathers and doctors : « Pie ergo et humiliter in via hac qua ambulamus, praecedentium Patrum vestigia venerantes procedamus » [41].

2. — Ratio Fidei

The conflict [42] is resolved to a considerable extent through the

33. *Ibid.* 433C-434A.

34. *Ibid.* 435B : « similes ei erimus ; quoniam videbimus eum sicuti est ».

35. *Ibid.* 399 A-D.

36. *Ibid.* 427A : « Non tam disciplinae alicujus studio quam fidei pietate et fervore amoris ad intellectum et sensum rerum aliquem primo ambiendum est ».

37. *Ibid.* 407C-D.

38. *Ibid.* 409C.

39. *Ibid.* 409A.

40. *Ibid.* 411C. Cf. also 415C-416A stressing that the pursuit of « scientia » is a moral obligation and 417 D showing that the creation of man in the image of God implants a natural desire for the knowledge of God.

41. *Ibid.* 416B.

42. This conflict is reflected also in the *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, Bruges 1946, p. 84-85 ; 374C), where he distinguishes animal

concept of « ratio fidei ». This theme is expressed in the following text.

> Idcirco autem dicimus, secundum rationem fidei, quia modus hic loquendi de Deo habet quaedam propria verba, rationabilia quidem, sed non intelligibilia, nisi in ratione fidei, non autem in ratione sensus humani... in rebus enim humanis humana ratio parat sibi fidem ; in divinis vero praecedit fides, deinde ipsa sui generis format sibi rationem [43].

The text shows how the initiative throughout is given to faith. Faith precedes reason, « praecedit fides », and becomes the very form of reason, « format sibi rationem ». This transforming power of faith produces a « ratio sui generis ». The dependance of reason on faith becomes so complete that although the concepts formed express in themselves a rational idea, « rationabilia quidem », they are unintelligible except in the light of faith : « non intelligibilia, nisi in ratione fidei ».

This formative power of faith over human reason is illustrated further with the application of philosophical concepts to God. Philosophical categories such as substance, accident, relation, *genus, species* are, he says, in themselves unsuitable for application to revelation [44]. Nevertheless they are not to be rejected entirely, but are to be formed by « ratio fidei » : « non tam ipsum, quam quid de ipso ratio fidei efficere velit, attendatur » [45]. Faith must never be subjected to these human concepts, but on the contrary they must

---

and spiritual reason, condemning only the « animal reason ». There is no condemnation of reason as such, *ibid.*, p. 79 (372D) in praise of the understanding and defence of the faith and the only question is whether the rational stage is a strictly *necessary* element in the evolution of the soul ; cf. *ibid.*, p. 103-104 (378 D), referring to the « simplices filios Dei » who receive knowlegde of the things of faith directly from the Holy Ghost without the mediation of rational investigation : « absque omni verborum sive cogitationum disceptantium strepitu a sancto Spiritu discentes », *ibid.*, p. 104 ; compare *Aenigma fidei* 408 C referring to the « strepitu disputationum ».

43. *Aenigma fidei* (PL 180, 417B).

44. *Ibid.* 418B. This question of the application to God of the ten categories was a recognized problem in the theology of the Middle Ages. Cf. v. g. N. M. Haring, *The Case of Gilbert de la Porrée*, in *Mediaeval Studies* 13 (1951) 1-40 ; cf. p. 17, where he refers to the agreement of Gilbert de la Porrée with Boethius, that if properly explained, we can speak of God in terms of these categories, referring to the reserve of William of St. Thierry on this subject, who accepted them only on condition that they were subjected to the light of « ratio fidei ».

45. *Ibid.* 419 C ; cf. also 418 B-C : « Ratio tamen fidei quasi morem gerens humanae rationi illata sibi ab hominibus non respuit omnino vel abjicit ; sed assumit ea sibi, et conformando singula suis regulis et coaptando, in obsequium fidei ac servitutem captivatum quodammodo rediget eorum intellectum ».

be subjected to faith [46]. The dominant idea throughout is that of faith acting as if with a creative power transforming reason in its inmost nature so as to make it adaptable to its own purposes [47].

This leads to one of William's most basic principles that the things of God must be approached from above rather than from below. The following text on faith and reason in relation to the Eucharist helps to illustrate an important aspect of his approach also to the doctrine of the Trinity.

> Non enim est hominis rationem habentis, cum tractat divina, pensare ea ex his rebus quae infra Deum sunt, et omnipotentiae immensitatem intra terminos nostrae possibilitatis angustare : eamdemque naturam quodammodo disputando velle informare ad exemplum naturae mutabilis : in qua stant aeternaliter omnes causales formae rerum habentium temporaliter. In hujusmodi enim *de sursum* non *de deorsum* trahenda sunt rationum exempla vel probationum argumenta [48].

The intimate relationship between faith and reason involving a complete subjection of reason to the light of faith goes far towards a reconciliation of the conflict between trinitarian speculation and the simple scriptural faith. The parallel between the terms « forma fidei » [49], the trinitarian faith itself and the « forma sanorum in fide

---

46. *Ibid.* 419 C : « nec rationibus seu ratiocinationibus hominum subjiciamus causam fidei nostrae, sed omnia illi ».

47. Note the continual use in the texts quoted of such phrases as *formare, conformando, assumere, efficere,* in relation to this transforming power of faith over reason. Père Déchanet describes very well this « exstasis » of the reason under the influence of faith, when he speaks of the incapacity of the intellect to reach its end « si elle ne sort pas d'elle même » (cf. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre,* Paris 1942, p. 94). There is an ambiguity as to the exact sense of this exstasis. In the *De erroribus Guillelmi de Conchis* « ratio fidei » is closely connected with a text suggesting the divine mode of knowledge associated with the stage of « spiritus » ; cf. *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 334 B-C). Cf. also *Meditativae orationes* (PL 180, 214 B-D) where the expression « ratio sui generis », used explicitly in the *Aenigma fidei* to describe « ratio fidei » (cf. 417 B), is related to an eschatological anticipation of the knowledge of God as he is and to a special mode of knowledge in the Holy Ghost. In the *Aenigma fidei* « ratio fidei » is explicitly associated, not with this final stage of « spiritus », but with the intermediary stage of rational knowledge (cf. *Aenigma fidei,* 414 C-D). The association of « ratio fidei » with the more advanced state of « spiritus » in the other texts may be due to an uncertainty of terminology. Alternatively it may signify the interpenetration of the degrees of theological knowledge showing that « ratio fidei » already contains within itself a tension towards the more advanced mystical knowledge in the Holy Spirit. If this is so, there is a further reason for showing the connection between the metaphysical sections of the *Aenigma fidei* and the spiritual and psychological theme of the movement towards « ressemblance » (cf. p. 197-198).

48. *De sacramento altaris* (PL 180, 345B-C).

49. *Aenigma fidei,* 416D.

verborum »[50], the reflection on the original faith in the light of « ratio fidei » suggests at once the connection. This is established even more definitely when he tells us that « ratio fidei » has to preserve the very forms and manners of speech of the original revelation as transmitted by the authority of Christ, and the Apostles[51]. It is a form of knowledge which proceeds entirely according to Scripture : « secundum Evangelium loquantur, qui secundum Evangelium se vivere profitentur ». « Ratio fidei » must avoid all vain disputes and the phrase « inanium tormenta quaestionum »[52] recalls the « sine tormentis quaestionum » of the simple scriptural faith[53].

We can now see how he effects the reconciliation between the return to the bare faith of revelation and the rational speculations on person, number, relation and the processions. « Ratio fidei » is not an independant process of speculation which merely presupposes the faith of Scripture, and then acts entirely according to the initiative of reason. It is an expansion of faith, a penetration of what in faith is already contained in germ. Père Bouyer has made the illuminating comment on the transition from faith to « scientia » in William's doctrine : « C'est ainsi que la foi sera non pas remplacée par la science, la gnose, mais épanouie en gnose dans notre âme, tout comme la graine s'épanouit en fleurs et en fruits dans une terre bien préparée »[54].

---

50. *Ibid.* 417A, referring to *II Tim.* 1, 13.

51. *Ibid.* 417A : « Forma vero sanorum in fide verborum est proprius quidam modus loquendi de Deo, secundum haec ipsa quae praemisimus ; quem ex auctoritate Christi Domini et apostolorum et apostolicorum doctorum, jam olim usus Christianae pietatis obtinuit circa nomina divina... », and again 417C : « non verbis praecipitationis et alienis, sed ipsis quibus semetipsum et Patrem et Spiritum sanctum manifestavit mundo Verbum Dei ipso locutionis charactere, quo fidem Trinitatis propagaverunt in mundo homines Dei ». This is in complete accord with the demand for the « proprium illum stylum spiritus sancti tui » of the scriptural section (407 C-D).

52. *Ibid.* 417C.

53. *Ibid.* 408C.

54. L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1954, p. 130-131. Gilbert of Holland conceives the relationship of faith and reason in a way similar to William ; cf. *In Cantica* (PL 184, 26D-27A) : « Intelligentia quidem, etsi fidem excedit, non tamen aliud contuetur quam quod fide continetur... Ratio inter fidem intelligentiamque discurrens, ad illam se erigit, sed ista se regit... Ratio supra fidem conatur, fide tamen nititur, fide cohibetur... mens rationis ductu pervestigando procedit, sed a fide non recedit, instructa a fide, et restricta ad fidem ». Gilbert of Holland died in 1172 about 20 years after the death of William. Some mutual influence may be possible here. Cf. also for this doctrine of Gilbert of Holland, E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934, p. 84-85.

As Père Bouyer shows [55], this process can only be understood in the light of the psychological and spiritual foundation in the transition from the animal to the rational state, from « anima » to « animus » on which William bases his theological stages. Whereas « anima » is still dependant on what is external, « animus » is the soul in a state of rational dominion over itself and over the body [56]. In a parallel manner in the initial theological stage faith remains a pure acceptance of what comes from without « quasi aliunde adventitia » [57], whereas in the stage of « ratio fidei » there is a penetration of the faith through reflection on its meaning and the right way of conceiving the dogmas of faith [58].

3. — The Historical Background

This very question of the relationship between faith and reason is of great importance in the theology of the 12th century. St Anselm in this respect forms the bridge between St Augustine and St Thomas. With St Augustine faith is subordinated to reason without being distinguished from it. St Anselm follows St Augustine in so far as he does not distinguish theoretically the spheres of faith and reason, but at the same time he introduces a practical distinction, so that reason in practice pursues its conclusions independently of faith. Ultimately St Thomas fixed the relationship by distinguishing the spheres of faith and reason, while at the same time subordinating reason to faith. In the meantime the conflict continued owing to what Perino calls the « equilibrio instabile » of St Anselm [59].

The practical autonomy of the reason initiated by St Anselm was continued by Abelard, and William's opposition to this method is seen in the *Disputatio adversus Abaelardum*. But whereas this work is primarily an assertion of tradition in reaction against Abelards supposedly unorthodox doctrine, the *Aenigma fidei* shows a more mature and more personal attempt to evolve a theological doctrine of the relationship of faith and reason and to establish his own method on more positive lines. The hypothesis of the reconstruction of the *Aenigma fidei* indicates the probable sequence of William's train of thought. His first reaction was to reassert the simple faith of

---

55. Cf. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 122-123 : « Le second stade résultera de la transformation de l'*anima* en *animus*... par là même sa foi ne lui restera plus extérieure en quelque manière, mais l'âme y pénétrera ».

56. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul*, p. 101-102.

57. Cf. *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 134 ; 386B).

58. Cf. M.-M. Davy, *La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*, in *Rech. Science relig.* 28 (1938) 440-456.

59. Perino gives a good analysis of this development ; cf. R. Perino, *La dottrina trinitaria di Sant' Anselmo*, Rome 1952, p. 14-51.

Scripture in opposition to Abelards rationalism. Afterwards he would have realized that the problem raised by Abelard demanded a reply from the more speculative angle. Hence the long metaphysical treatise at the centre of the *Aenigma fidei*. But at the same time it was necessary to show that this speculative treatise proceeded from the opposite standpoint from that of Abelard. The explanation of this contrary method is given in the theory of « ratio fidei ».

Whether or not the hypothesis of the development of the *Aenigma fidei* along these lines is conclusive, William answered Abelard's practical autonomy of reason by reversing the whole trend of the scholastic movement initiated by St Anselm [60], and placed reason once more in even more complete subjection to faith than in the patristic theology of St Augustine.

Comparison between St Augustine's and William's doctrine on this point and its influence on their trinitarian doctrine.

In general this doctrine represents a return to St Augustine, in so far as in both cases reason is subordinated to faith practically and theoretically. But William's doctrine is by no means identical with that of St Augustine, and this difference may determine to some extent their respective approaches to the Trinity. William is less of a pure philosopher even than St Augustine, in the sense in which philosophy implies the autonomy of reason. There is nothing parallel in his works to the early writings of St Augustine, which are predominantly purely philosophical in character [61]. But even a comparison with the mature works of St Augustine reveals a difference in outlook. St Augustine's theory of the relation between faith and reason is based on the famous words « intellige ut credas... crede ut intelligas » [62]. Faith is therefore the indispensable condition for understanding. The understanding of God cannot begin without faith, nor can it end without faith, for all speculation with St Augustine is the quest for beatifying wisdom [63]. But where William carries still further this subordination of reason to faith is precisely in his con-

60. Even Richard of St. Victor, who returned in some measure to the Augustinian « sapientia », shows a very different conception of the relationship of faith and reason from that of William. Cf. A.-M. Ethier, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, Paris-Ottawa 1939, p. 54 : « La foi n'est pas précisément la lumière qui va éclairer le sillage ardu par où s'avance l'esprit. Elle indique, mais n'illumine pas ».

61. Cf. J.-M. Déchanet, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1943, p. 18.

62. *Sermo* 43 (PL 38, 253).

63. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943, p. 41 ; cf. also p. 43.

ception of « ratio fidei ». This means that reason exercised on revelation is without value unless it continually receives the very form of faith, becoming not merely subordinate *to* faith, but a reason *of* faith [64].

Consequently we find that the exercise of « ratio fidei » gives to William's rational investigation of the Trinity a very different character from that of the *De Trinitate* of St Augustine. His approach is always « de sursum », not « de deorsum » [65]. It is always from the trinitarian faith itself that the whole examination proceeds, precisely because reason is powerless except in the light of faith. Perhaps this is why there is only a suggestion of the Augustinian analogies in the *Aenigma fidei*, whereas the most important contribution of the « intellectus fidei » of St Augustine lies in these psychological analogies from creation. This approach to the Trinity from the trinitarian fait itself gives a character to William's theology which distinguishes it not only from St Augustines psychological analogies, but from the subsequent development of trinitarian theology in St Anselm and Abelard in the light of metaphysics and logic, in which purely human reason has the predominant role.

II. The Mystery of the Trinity

1. — The Main Issues

We have now to study the application of « ratio fidei » to the mystery of the Trinity. As with « ratio fidei » this speculative treatment of the Trinity is an advance on the *Disputatio adversus Abaelardum* and *De erroribus Guillelmi de Conchis*. It represents William's own constructive effort to answer Abelard and de Conchis not as in the purely polemical works with a mere refutation of their errors, but with an example of a scientific, speculative trinitarian theology approached from the opposite principles to those which he attributed to his opponents, and reaching very different conclusions.

The speculative part of the *Aenigma fidei* is more than a purely

64. This conception of the impotence of reason in theology except when transformed by faith contrasts with the description given by Gilson of faith and reason in St Augustine, maintaining that reason with St Augustine has the power of itself to gain some understanding of every truth of revelation. Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 41 : « Il n'en est pas une seule dont notre raison ne puisse gagner quelque intelligence pourvu qu'elle s'y applique, et ce faisant, c'est bien comme raison que la pensée fonctionne, puisque la foi n'y intervient pas à titre de preuve, mais seulement à titre d'objet ».

65. Cf. p. 200.

polemical work. It shows deep personal reflection. Although it claims to be strictly traditional, following only the patristic tradition, « non de fontibus nostris, sed de fontibus salvatoris, ex scripturis sanctis, et certissimis auctoritatibus sanctorum Patrum »[66], the speculative development of the *Aenigma fidei* is in the direction of a personal synthesis. This originality does not lie in the novelty of special theories about the Trinity. The polemical motif which underlies his arguments is directed precisely against such theories on the part of the rising scholasticism and especially Peter Abelard. If we are looking for this kind of speculation, we shall be disappointed. But this does not mean that the *Aenigma fidei* does not offer a contribution of great interest in the field of trinitarian speculation. To see how this is so, we have to enter into William's own approach to the subject. In contrast to any attempt to explain the Trinity by showing the « quomodo » of the processions, « how » the processions take place, he aims at showing precisely « how » the Trinity is a mystery. In this way the dialectic of « ratio fidei » leads to a conclusion which is intended as the very reverse of the purely philosophical speculations of human reason alone. This emphasis on the mystery was prominent already in the *Disputatio adversus Abaelardum* and *De erroribus Guillelmi de Conchis*, but it receives a further and more interesting development in the *Aenigma fidei*.

In the polemical works he simply stated the fact of the mystery with reference to the traditional teaching of Scripture and the Fathers[67]. In the *Aenigma fidei* he attempts an analysis metaphysically of the Trinity seen from the various angles of the essential names, the essential and relative names, the problem of Person and the proper names, showing how from every angle the conclusion is ultimately the existence of the mystery. The essential message is to show through this very exercise of reason that reason is ultimately powerless before the mystery. The highest understanding of the Trinity on the rational plane is to understand that it is incomprehensible : « Nusquam autem in hac vita divinitas melius humano intellectu comprehenditur, quam in eo quo magis incomprehensibilis esse videtur »[68]. The final word lies with the theology of Dionysius[69].

66. *Aenigma fidei* (432C).

67. Cf. v. g. *Disputatio adversus Abaelardum* (258 C).

68. *Aenigma fidei* (426 C).

69. Cf. *De divinis nominibus* VII (PG 3, 871). The immediate source here may be St Gregory, *Moralia* V, 36 (PL 75, 716A) : « Tunc verum est quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus ». Cf. also Erigena, *De divisione naturae* I, 16 (PL 122, 522 C) : « Sancta Trinitas, cum sit super omnia quae de se dicuntur », and (*ibid.* 510 C) : « qui melius nesciendo scitur ».

We shall see how this analysis illustrates the theme of « ratio fidei ». The study of the divine names ultimately reveals no more than the initial scriptural faith. No explanation is proposed. There are only occasional allusions to images illustrating the Trinity and the image of faith, intellect and love [70], is introduced primarily to recall the general framework of the evolution of the soul through faith into intellect and love [71]. This contrasts with the texts in his other works, where the Augustinian analogies are more fully developed [72]. In one sense he makes no advance on the initial Scriptural faith in which he claimed to find the entire object of his search. Yet in another sense he has given us a new insight. We return always to the *Aenigma fidei* : « ... Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, non tres Deos sed unum Deum » [73], but with a more exact determination of where the mystery lies. The assertion of the mystery has always been a traditional theme of the Fathers. The novelty of William's emphasis on this theme lies in his application of « ratio fidei » to this single end. The assertion of the mystery is not just one theme among many. It is the whole purpose of the treatise on the divine names.

Historically this unique emphasis is of considerable importance. It shows a scientific and metaphysical theology of the Trinity giving a bare presentation of the mystery in complete contrast to the whole tradition tending towards an explanation of the Trinity. This tradition begins with the psychological illustrations of St Augustine and leads on to the general scholastic tendency to give a demonstration of the « an sit » or an explanation of the « quomodo sit » of the Trinity [74].

---

70. *Aenigma fidei* (433 D).

71. Cf. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul*, p. 95-96.

72. *Ibid.*, p. 88. Nowhere throughout his works is there any ground for giving to these illustrations the value of a metaphysical 'explanation' according to an analogy of proper proportion.

73. *Aenigma fidei* (PL 180, 426 C-D).

74. It is interesting to notice that Gilbert de la Porrée among William's contemporaries also refused to attempt any reconciliation of the trinity and unity in God. Cf. M. A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius' De Trinitate*, Basel 1956, p. 164-169 ; v. g. p. 167 : « Die Dreiheit lässt sich aus der Einheit nicht entwickeln, sondern nur sich ihr gegenüberstellen, die Einheit sich nicht zur Dreiheit philosophisch-theologisch entfalten, sondern nur in der natürlichen Betrachtungsweise durchbrechen. Damit aber verzichtet Gilbert, der doch sonst in seinem Kommentar vielfach über Boethius hinausführt, auf die Möglichkeit der gängigen Trinitätsspekulation ». Nevertheless the character of Gilbert's theology is of a much more independent and speculative nature than the « ratio fidei » of William, as can be seen from his speculations on the « quod est » and the « quo

The « Greek » and « Latin » approach to the Trinity.

The Trinity can be approached from two angles. According to one method the first principle is the distinction of Persons. The problem then is how this initial principle of the distinction of Persons is compatible with one numerically identical nature. Alternatively we can start from the numerical identity of the divine nature. The problem then is how a real distinction of Persons can arise within this unity of nature. These two ways have been analysed by de Régnon and summarized in his classic distinction as the « Greek » and « Latin » approach respectively [75]. The criticisms which have been made against de Régnon are not a denial of these two ways of approach as such [76], but against his generalisation of them as « Greek » and « Latin ». However, despite these criticisms, there is good reason for still maintaining this generalisation, provided it is not pressed too closely, and given the further clarification to be made as a result especially of the criticism of de Régnon by Malet [77].

---

est ». Nor does Gilbert's theology belong primarily to « theologia negativa ».

St Bernard on a much smaller scale treats the intratrinitarian problem with a similar emphasis on the bare mystery in *De consideratione* (PL 182, 797 A-800 A). Cf. especially *ibid.*, 799 B : « Quaerit quis quomodo illud quod catholicum esse dicimus, possit esse. Sufficit ei tenere sic esse ».

75. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vols., Paris 1892.

76. Cf. A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956. Even though a strong critic of de Régnon, the author bases the whole structure of his book on these two ways, the existence of which is indisputable.

77. The weakness of Malet's case is that he has not emphasized the primacy throughout the Greek Fathers of the trinitarian scheme « ex Patre, per Filium, in Spiritu ». It is precisely this structure which makes the Persons appear so strongly as the first object of attention. First of all in the intratrinitarian life, the processions appear in this way as donations of the divine nature from one Person to another as in a successive chain of transmission. Then this life is reflected in the economy *ad extra*, which follows the same structure, « ex Patre, per Filium, in Spiritu », making present first of all the Persons and then leading us to the divine nature through the unique role of each of the Persons. This scheme, *ex*, *per*, *in*, is basically scriptural and liturgical. The specific contribution of the Greek Fathers was to transfer the scriptural scheme describing the economy *ad extra* to the order of the Processions *ad intra*, while retaining also the scriptural economy *ad extra*. The metaphysical deficiencies of the Greek Fathers in their concept of Person and its role in the intratrinitarian life, to which Malet as drawn attention, do not obscure essentially the primacy of this personalistic presentation.

On the other hand in the Latin tradition, there is, as Malet admits, a trend of thought which makes the unity of the divine nature the starting point for its speculations. St Augustine, St. Anselm and Peter Abelard are notable examp-

Recent studies on William's theology have drawn attention to the Greek element on his thought. The discovery of the influence of the « orientale lumen »[78] on the writings of William of St Thierry is of great value. But the judgment that the *Aenigma fidei* is essentially the expression of the Greek approach [79] to the Trinity needs further qualification. The general spirit of the speculative part of *Aenigma fidei* with its strong accentuation on the mystery of the Trinity, its bare assertion of the trinitarian faith as opposed to any particular explanatory theory and its approach to the mystery through the « theologia negativa » undoubtedly recalls the whole ethos of the Greek Fathers. But if we are considering the distinction between the « Greek » and « Latin » view of the Trinity in the classic sense given by de Régnon, we can hardly say that William follows primarily the « Greek » way. The question is much more complicated. We shall find that the predominance of the « Greek » and « Latin » method varies throughout

---

les. Malet rightly draws attention to the great contribution of St Thomas to the metaphysics of Person in the Trinity, imparting a personalistic character to the processions especially through the conception of « relatio subsistens » and the distinctions between the « principium quod », the Persons, and the « principium quo », the nature. But in comparison with the Greek Fathers it can still be maintained that the « Latin » and scholastic tradition approaches the Trinity more from the angle of the unity of nature. This conclusion can be justified in several ways. First, the strongly « essentialist » trend in the Latin tradition as shown in such leading theologians as St Augustine and St Anselm. Then the more personalistic trend of thought as represented by St Thomas centres on the metaphysics of the intratrinitarian life, with comparatively little emphasis on the *ex, per, in* economy, which is the principle means of focussing attention on the Persons. Finally the psychological explanation of the processions, by way of intellect and love, shows the faculties of divine nature as the « principium formale quo proximum » of the processions, even though the Persons are the « principium quod » in St Thomas' theology.

De Régnon's distinction is true as a generalization. But it should not be pressed too closely. Apart from Malet's main point on St Thomas' clarification of the role of the Persons metaphysically in the intratrinitarian life, there are further qualifications which must be made. The approach from the Persons cannot be described as exclusively « Greek ». As we have said, it is also the emphasis of Scripture and the liturgy. Moreover some of the pre-Nicene Latin Fathers follow the Greek scheme ; v. g. Tertullian, *Adv. Prax.* (PL 2, 159B) ; and some of the Greeks after Nicea in opposition to Arianism follow the Latin method ; cf. v. g. St Athanasius, *Ep. 3 ad Serap.* (PG 26, 634). Even after Nicea the Greek approach is occasionally found in Latin authors ; cf. I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires*, Fribourg 1940, p. 167-168, and M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927, p. 153.

78. Cf. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul*, p. 86 and 124-125.

79. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 109, and L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, p. 143.

the different parts of this work, and that in certain sections there is an almost exclusively Latin and Augustinian influence. Moreover in the central treatise on the divine names, the « Latin » approach is on the whole predominant.

The alternation of these two methods is of interest in two ways. First of all it shows us an attempt to bring together two distinct traditions. This is an aspect of William's tendency in the direction of a synthesis of patristic doctrine. Secondly its effect is to intensify the emphasis on the mystery. Both the « Greek » and the « Latin » approach confront us ultimately with the mystery. The alternation and the interplay of the two ways illustrates the underlying dialectic of William's thought, to approach the Trinity as far as possible from every angle, and to show invariably how the conclusion is the *Aenigma fidei* of three Persons in one identical nature.

Principal sources.

William approaches the Fathers as a whole rather than individually [80]. His aim is more a general synthesis of catholic tradition thant to follow any particular guide. One of the outstanding sources for his speculation on the intratrinitarian life was undoubtedly St Augustine. The number of implicit references to St Augustine is very striking. We shall find also that he follows him closely, if with some divergences, on the problem of Person and above all in the predominance of the approach from the unity of nature in the central section on the divine names. In general he draws from St Augustine what is traditional rather than the psychological illustrations which are specific to St Augustine [81].

In contrast with the array of implicit quotations with verbal similarity to St Augustine, the influence of Erigena is less immediately evident. But it is highly probable that this influence was present [82].

---

80. Cf. the references to « the Fathers » in general. *Aenigma fidei* (432 C, 416 B, 434 A) ; *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 334 B) ; Prologue to the *Natura corporis et animae* (PL 180, 695-696). Père Déchanet rightly remarks (*Guillaume de Saint-Thierry*, p. 162) : « Il s'honore de suivre les traces non de tel docteur de l'Église en particulier, mais des Pères en général ».

81. Cf. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 110, footnote. The emphasis on the unity of nature which is the main aspect of St Augustine followed by William in the *Aenigma fidei* is the more traditional aspect of St Augustines teaching. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, p. 7, where the specifically Augustinian elements are distinguished from the traditional elements, and *ibid.*, p. 101-102, where he refers to the traditional character of St Augustines emphasis on the unity of the divine nature : « Deutlich steht er sich in die Reihe jener Theologen, die den Hauptton auf die Einheit des göttlichen Wesens legen ».

82. Erigena was without doubt the intermediary in William's knowledge

The general spirit and purpose of the speculative part of the *Aenigma fidei* with its emphasis on the transcendance of the Trinity is closer to the « theologia negativa » of Erigena with its origin in Dionysius than to the *De Trinitate* of St Augustine. He follows Erigena as he follows St Augustine in what is traditional in his general Dionysian teaching on the « theologia affirmativa », « negativa » and « eminentiae » rather than in Erigena's more personal speculations on the relationship between the Persons of the Trinity and the faculties of *sensus*, *ratio* and *intellectus* [83].

The fusion of these elements is peculiar to William. It is curious for instance to find the influence of Erigena with his strong preference for the Greek Fathers [84], combined with St Augustine's trinitarian theology from the angle of the unity of the nature, in the greater part of the central section of the divine names. The metaphysical character of this part of the *Aenigma fidei* may well have been influenced by the « intellectualism » [85] of Erigena and his desire for objective truth. But William's « ratio fidei », which determines his whole treatment of the subject, transforms the intellectualism of Erigena on to a very different plane [86].

---

of St Gregory of Nyssa, in *De natura corporis et animae* ; cf. J.-M. DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940, p. 55-56. So there is at least a probability that his influence appears in his other works.

83. Cf. *De divisione naturae* II, 24 (PL 122, 579 A-D). The influence of St Gregory the Great is also probable. The general character of this central section of the *Aenigma fidei*, presenting the bare mystery of the Trinity with only a passing reference to the psychological illustration of St Augustine, can be compared with the almost complete neglect of this Augustinian doctrine in St Gregory. Cf. M. FRICKEL, *Deus totus ubique simul*, p. 23, footnote 89 : « von der psychologischen Trinitätslehre ist bei Gregor jedoch kaum eine Spur zu finden ». There is also the emphasis in St Gregory on *theologia negativa* ; cf. *op. cit.*, p. 11 and p. 28, 44, 64.

84. Cf. A.-M. ETHIER, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, p. 12.

85. Cf. *De divisione naturae* III, 10 (PL 122, 650A) : « Nulla enim pejor mors est quam veritatis ignorantia ». This desire for objective truth is evident throughout this section of the *Aenigma fidei* and is expressed 424 D : « Ratio non est ratio, si non continuo abjecta cura verborum, veritati acquiescit ». The introductory section already suggests the influence of Erigena. Cf. the prayer for truth, *Aenigma fidei*, 400D-401A, as compared with Erigena, *De divisione naturae* III, 10 (PL 122, 649D-650B), the reference to the « spinas » and « tribulos », *Aenigma fidei*, 406A, hindering the search for scriptural knowledge as compared with *De divisione naturae* IV, 2 (PL 122, 744B) and the text on the limitation of the knowledge of God to « that he is », *Aenigma fidei*, 397 B, as compared with *De divisione naturae* II, 27 (PL 122, 585 B).

86. Erigena's doctrine of the relationship between reason and authority gives a certain priority to reason. This applies especially to the authority of the

The influence of the Greek Fathers on the specific issue of the approach from the distinction of the Persons is hardly apparent in the earlier part of the central section on the divine names, which is predominantly Augustinian on this question. In the later sections on the proper names the « Greek » approach becomes more marked than before and the concluding section based on the economy « ex Patre, per Filium, in Spiritu », brings the Persons into a position of still greater prominence. Throughout these passages there are traces of the possible influence of St Basil and St Athanasius.

Prinknash Abbey, Gloucester. O. Brooke O. S. B.

(to be continued).

Fathers ; cf. *De divisione naturae* IV, 15 (PL 122, 810 C, 781 C-D). Cappuyns commenting on these texts (cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain 1933, p. 280-290) admits that Erigena does not carry his principles to their extreme consequences, and that reason becomes a criterion of authority only in the case of dispute among the Fathers, referring to *De divisione naturae* II, 16 (PL 122, 548D-549A). But certainly his principle is very different from William's claim to follow only the authority of the Fathers. Cf. *Aenigma fidei*, 432C, quoted p. 204 in accordance with his doctrine on this point in his polemical works. A. Forest (A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. XIII, Paris 1951, p. 113) maintains that Erigena did not explicitly consider the relationship between faith and reason. But William's marked faith and sense of the submission of reason to faith through « ratio fidei » gives his « intellectualism » a very different tone from that of Erigena, one of the characteristics of « ratio fidei » being complete fidelity to the authority of the Fathers ; cf. *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 334 B-C).

Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien

Willelmus de Conchis gramaticus
post Bernardum Carnotensem
opulentissimus.
(Jean de Salisbury, *Metalogicon* I, 5)

Les travaux du P. Chenu sur la grammaire et la théologie au douzième siècle, ceux de M. Ph. Delhaye sur la grammaire et l'éthique ont bien montré que l'historien de la pensée ne perd pas son temps lorsqu'il s'aventure chez certains grammairiens médiévaux [1]. Nous voudrions apporter ici une toute petite contribution à ce genre de recherches en révélant un écrit fort significatif, les gloses de Guillaume de Conches sur Priscien. Par ce maître normand, héritier des méthodes pédagogiques de Bernard de Chartres, nous est révélé l'enseignement grammatical qui se pratiquait en la première moitié du douzième siècle au sein des écoles chartraines [2]. Nous ne saurions assez dire tout ce que nous devons aux remarquables travaux de nos devanciers Ch. Thurot et Richard W. Hunt [3]. Notre propos, cependant, est plus modeste. Ayant eu la bonne fortune de rencontrer deux manuscrits des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien, nous avons cru utile de faire connaître cette découverte. Car, ici aussi, peut être

1. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, ch. IV : *Grammaire et théologie* ; Ph. Delhaye, *'Grammatica' et 'Ethica' au XII^e siècle*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) p. 59-110.

2. Les historiens situent la date de la mort de Guillaume de Conches « peu après 1154 ». Cf. C. Parra, *Guillaume de Conches et le « Dragmaticon Philosophiae »*, dans *École nationale des Chartes, Positions des thèses*, 1943, p. 175-181, et T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence 1955.

3. Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et des autres bibliothèques* (in 4°), XXII, 2, Paris 1868. R. W. Hunt, *Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries*, I : *Petrus Helias and His Predecessors*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies* 1 (1941-43) p. 194-231 ; II : *The School of Ralph of Beauvais*, *ibid.* 2 (1950) p. 1-56.

opportune la maxime de la sagesse hébraïque : *Quam* (il s'agit de la Sagesse) *sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo* [4]. Décrire sommairement les deux manuscrits que nous avons étudiés, donner un aperçu de leur contenu, voilà à quoi se limitera, pour le présent, notre ambition [5].

P = *Paris, Bibliothèque nationale, latin 15130* (commencement du XIII[e] siècle) [6], 137 folios écrits sur deux colonnes de 47 ou 48 lignes. Manuscrit provenant de l'abbaye de Saint-Victor.

(f. 1[ra]) : *⟨Q⟩uoniam in humanis inventionibus nichil ex omni parte posse esse perfectum* (Prologue de l'auteur).

(f. 1[va]) : *'Cum omnis eloquencie'. Quoniam multi ante Priscianum* (Gloses sur l'épître dédicatoire des *Institutiones* de Priscien, p. 1) [7].

(f. 3[va]) : *'⟨P⟩hylosophi diffiniunt'. Prisc⟨ianus⟩ tractat⟨ur⟩us* (Début des gloses sur Priscien I, 1 ; p. 5).

(f. 85[ra]) : *Materia artis gramatice in his tribus littera, sillaba et dictione* (Prologue de l'auteur sur le *De constructione* de Priscien).

(f. 85[va]) : *'Quoniam in ante expo⟨sitis⟩'. Prisc⟨ianus⟩ de constructione dictionum tractaturus* (Début des gloses sur Priscien XVII, 1 ; p. 107).

(f. 137[va]) : *Nam latini in hoc morem atticorum secuntur* (Derniers mots des gloses, concernant Priscien XVIII, 157 ; p. 278, 13).

Quelques lacunes sont à noter. Au folio 23[vb], huit lignes sont restées en blanc. Au folio 24[ra], vingt-neuf autres lignes sont aussi restées en blanc. L'ensemble de ces lignes restées blanches correspond à un résumé sur les accents que l'auteur a promis de donner et que le copiste n'a pas transcrit [8]. Un peu plus loin, une lacune qui s'étend sur vingt et une ligne blanches du folio 25[vb] et sur le folio 26, demeuré entièrement vide, nous prive des gloses allant de Priscien II,17 (p. 55,1) à II,21 (p. 56, 26) [9]. Enfin, tandis que le folio 84[v] s'arrête au

4. *Sap.* VII, 13.

5. Dans les *Proceedings of the British Academy* 34 (1948) p. 9, M. R. Klibansky annonçait la découverte d'un manuscrit contenant des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien, mais sans en révéler la cote. Il nous est agréable de reconnaître que nous devons à la gentillesse de M. B. L. Ullman d'avoir pu repérer l'un de nos deux manuscrits, celui que nous désignerons ici par la lettre *M*.

6. Cette date est donnée par L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor conservés à la Bibliothèque impériale*, Paris 1869, p. 75.

7. Toutes les citations que nous ferons de Priscien se réfèrent à l'édition suivante : Prisciani Grammatici Caesariensis *Institutionum grammaticarum libri XVIII*, ex recensione Martini Hertzii (H. Keil, *Grammatici Latini*, vol. II-III, Lipsiae 1855-1859).

8. Ce résumé existe dans le ms. *M* (*Florence Bibl. Laur. S. Marco 310*), f. 24[v].

9. Ces gloses existent dans *M*, f. 26[vb]-28 [rb].

commentaire du livre XII, 8 de Priscien, le folio 85^{r} aborde le commentaire du livre XVII. Les gloses nous font ainsi défaut pour tout ce qui va de Priscien XII, 8 à XVI, 16 [10].

M = *Florence, Bibliothèque Laurentienne, San Marco 310* (XIII^{e} siècle) [11], 82 folios écrits sur deux colonnes de 52 lignes chacune. Ce manuscrit fut la propriété de Coluccio Salutati (1331-1406), puis de Niccolo Niccoli († 1437) avant de passer au couvent dominicain de San Marco à Florence. On lit en effet sur la page de garde : *Glosule G. Concensis super Priscianum maiorem. Conventus S. Marci ordinis predic⟨atorum⟩ de Flo⟨renti⟩a, de hereditate Nicolai de Nicolis viri doctissimi florentini*, et au folio 82^{vb} : *liber Colucii de Salutatis.*

(f. 1ra) *⟨I⟩n principio huius artis hec sunt consideranda : quid sit ipsa ars, quod nomen* (Prologue de l'auteur).

(f. 1va) : '*Q⟨u⟩um omnis*'. *Quia multi ante Priscianum de arte gramatica tractaverunt* (Gloses sur l'épître dédicatoire des *Institutiones* de Priscien, p. 1).

(f. 2^{vb}) : '*⟨P⟩hilosophi diffi*[*ni*]*niunt vocem*'. *Pri⟨scianus⟩ tractaturus de littera et sillaba et dict⟨ione⟩* (Début des gloses sur Priscien I, 1 ; p. 5).

(f. 82^{vb}) : *et hec sequentia docent exempla quorum finis* '*polus sidera*' *finitas ammonet habere gratias. liber Colucii de Salutatis. Expliciunt glosule G. Concensis super maius volumen Prisciani* (Derniers mots des gloses, concernant Priscien XVI, 16 ; p. 105, 14).

Une lacune est à signaler dans ce manuscrit *M* : tandis qu'aux dernières lignes du folio 52^{vb}, les gloses concernent Priscien VIII, 30 (p. 397,5), le folio 53ra passe sans transition au commentaire de Priscien VIII, 93 (p. 442, 12).

Entre le manuscrit *P* et le manuscrit *M*, la différence la plus apparente est la suivante. En *M*, seul le *Priscianus maior* (= *Institutiones* I-XVI) est commenté. Les gloses de *P*, au contraire, visent non seulement le *Priscianus maior*, mais aussi le *De constructione* de Priscien (= *Institutiones* XVII-XVIII). *Priscianus maior* et *De constructione* sont en effet les termes courants dont usent les grammairiens médiévaux pour désigner les deux grandes sections en lesquelles se répartissent pour eux les dix-huit livres des « Institutions » de Priscien. Ces deux sections étaient considérées comme assez distinctes pour que l'absence de la seconde dans le manuscrit *M* ne pose aucun problème particulier. Normalement, néanmoins, un cours complet de leçons sur Priscien exigeait que l'on commentât non seule-

10. Cette partie des gloses existe en *M*, f. 62^{rb}-82^{vb}.

11. Nous remercions M. B. L. Ullman qui a bien voulu nous préciser cette date.

ment le *Priscianus maior* mais encore le *De constructione*. Voilà ce que nous dit clairement l'auteur des gloses du manuscrit *P* (Priscien XVII, 64) :

> Hic ergo loquitur Prisc⟨ianus⟩ de vocali genere, non de reali. Sed quid sit utrumque, si quis plene scire desiderat, nostras glosulas de Prisc⟨iano⟩ magno legat. Multa enim que ibi scripta sunt, vel omnino hic preterimus vel breviter tangimus. Unde has sine illis semiplenas predicimus...
>
> Fuit igitur necesse quedam nomina que illas significarent circa substantiam inveniri que, quia nominibus substantie adiciuntur, adiectiva vocantur. Sed de his iterum in predictis glosulis require. Nisi enim illas ante istas scripsissemus, multa plura in his posuissemus. Ut igitur sine cognitione magni Prisc⟨iani⟩ nullus potest constructiones plene intelligere, sic per istas glosulas sine illis nullus poteris [12] plene hoc opus exponere. Ut enim liber constructionum pars est istius libri, sic iste glosule sunt illarum. Queso igitur quod nullus has solas considerans secundum eas de nobis iudicet. Confiteamur eas per se semiplenas esse. Sed, postquam has et illas legerit et intellexerit, tunc iudicet, quamvis iudicium hominum non multum curamus. Utilitatem enim discipulorum, non gloriam nostram, que nulla est, querimus [13].

De ce point de vue, le manuscrit *M* ne nous offre qu'une œuvre tronquée. Le manuscrit *P*, malgré les lacunes importantes qu'il comporte pour le *Priscianus maior*, nous donne une vision plus complète de l'ensemble des gloses. Pour les parties qui leur sont communes, *M* et *P* présentent substantiellement le même texte. Les variantes sont accidentelles et peu étendues, sauf en quelques endroits que nous devons signaler. Le prologue du glossateur diffère de façon assez notable chez *M* (f. $1^{r\text{-}va}$) et chez *P* (f. $1^{r\text{-}va}$). Les gloses sur l'épître dédicatoire des *Institutiones* et sur le *De voce* (= Priscien I, 1-2) diffèrent aussi en *M* (f. 1^{va}-f. 5^{ra}) et en *P* (f. 1^{va}-4^{ra}). Enfin, toute la partie des gloses concernant Priscien XII, 1-XII, 8 a reçu en *P* (f. 76^{ra}-84^{vb}) un développement bien plus considérable qu'en *M* (f. 59^{vb}-62^{rb}).

On aura une explication suffisante tant de l'accord substantiel des manuscrits *M* et *P* que de leurs différences accidentelles, si l'on admet les deux propositions suivantes :

I. — Les gloses sur Priscien contenues dans les manuscrits M et P sont l'œuvre d'un même auteur : Guillaume de Conches.

II. — M représente la rédaction primitive et P représente l'édition revue et corrigée d'une même œuvre.

Au cours des pages qui vont suivre, nous voulons faire deux choses. Dans une première partie, nous établirons que l'auteur des gloses

12. poteris : *sic in codice.*
13. *P*, f. $107^{ra\text{-}b}$.

contenues dans les manuscrits *M* et *P* est vraiment Guillaume de Conches, ce qui revient à démontrer la proposition I. Dans une seconde partie, nous chercherons à montrer, par quelques exemples, quels renseignements on peut espérer obtenir des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien.

Quant à la proposition II, nous la considérons comme très probable. Voici pourquoi. Le texte du manuscrit *P* débute par un petit avant-propos. L'auteur y dit que les gloses qu'il entreprend sur Priscien sont une réédition, légèrement modifiée, des gloses qu'il a publiées en sa jeunesse [14]. A l'heure où il réédite et corrige ainsi son œuvre, il est âgé (*in nostra senectute corrigere agressi sumus*). Le texte de *P* représente donc certainement l'édition revue et corrigée d'un commentaire sur Priscien. Cela implique l'existence d'une rédaction antérieure [15]. Et comme le texte de *M* ne diffère de *P* que de façon très légère, il est assez normal de voir en lui la rédaction primitive des gloses sur Priscien, celle même dont il est question dans l'avant-propos de *P*.

Mais si, par un scrupule peut-être exagéré, nous n'avons pas osé donner à la proposition II un autre qualificatif que celui de probable, nous n'hésitons pas à dire que la proposition I est certaine. Il nous faut maintenant le prouver.

Première partie

Guillaume de Conches est l'auteur des gloses sur Priscien contenues dans les manuscrits M et P.

1. — L'argument qui se présente tout d'abord est celui que nous fournissent la suscription et l'*explicit* du manuscrit *M* : *Glosule G. Concensis super Priscianum maiorem* (feuille de garde) ; *Expliciunt glosule G. Concensis super maius volumen Prisciani* (f. 82^{vb}).

Il ne peut guère faire de doute que *G. Concensis* désigne Guillaume de Conches. Et il est tout à fait sûr que le *G.* est l'initiale de Guil-

14. Nous transcrivons ce texte en appendice à notre article.

15. Nous supposons ici qu'il n'a existé, avant la rédaction de vieillesse représentée par *P*, qu'une seule édition des gloses sur Priscien. A vrai dire, il n'est peut-être pas absolument exclu qu'il y en ait eu plusieurs. C'est la raison pour laquelle nous présentons notre thèse comme très probable et non comme tout à fait certaine. Dans l'avant-propos de *P*, toutefois, il semble bien n'être question que de deux éditions des gloses sur Priscien : l'une rédigée par l'auteur en sa jeunesse, l'autre en sa vieillesse.

laume, car l'auteur s'est nommé lui-même en plusieurs passages de ses gloses. Ainsi, commentant Priscien IV, 7 (p. 121, 11), il donne deux fois son nom : *ego Willelmus lego* (*M*, f. 39^{vb}, l. 5), *ego Willelmus lego* (*M*, f. 39^{vb}, l. 7). Le texte du manuscrit *P*, en chacun de ces passages, est le suivant : *ego W. lego... ego virgilius lego* (*P*, f. 43^{rb}). Un peu plus loin, dans la glose sur Priscien VIII, 101 (p. 448, 18-19), l'auteur écrit : *Aliquando designat loquentem, ut Guilielmus lego* *M*, f. 54ra, l. 5). Le texte du manuscrit *P*, en ce même endroit, se présente ainsi : *aliquando designat loquentem, ut ego W. scribo* (*P*, f. 69ra).

Les leçons du manuscrit *P*, dans les exemples précédents, sont moins satisfaisantes que celles du manuscrit *M*. Les passages que nous allons citer maintenant, et qui ne figurent que dans *P*, ne laissent place à aucune équivoque.

Glose sur Priscien XVII, 10 (p. 114, 13) : Si enim dicam 'Willelme', hunc intellectum facio : W⟨illelme⟩ audi (*P*, f. 89^{rb}).

Glose sur Priscien XVII, 17 (p. 118, 13) : ut ego W. scribo (*P*, f. 92^{vb}).

Glose sur Priscien XVII, 56 (p. 141, 19) : ego W⟨illel⟩mus scribo (*P*, f. 104va).

Glose sur Priscien XVII, 191 (p. 202, 21) : dicentes : tu Willelme (*P*, f. 124^{rb}).

Glose sur Priscien XVII, 192 (p. 203, 5-6) : Willelme adesto vel vocaris (*P*, f. 124va, l. 26-27) ; Wil⟨lelme⟩ adesto (*ibid.*, l. 27-28) ; Will⟨elmus⟩ vocaris (*ibid.*, l. 29).

Glose sur Priscien XVIII, 3 (p. 211, 3) : Si enim dicam 'Willelme legis', solum predicatum enuntiationis, sed si dicam 'Willel⟨me⟩ tu legis', perfectam et integram enuntiationem profero (*P*, f. 126^{vb}).

Il convient de préciser, pour donner aux précédentes citations toute leur force, qu'en dehors du nom de *Willelmus*, l'auteur ne prend pour exemples que des noms fictifs tels que *Plato*, *Socrates*. Tout nous invite donc à croire qu'en se désignant lui-même comme *Willelmus*, l'auteur des gloses sur Priscien nous a révélé son vrai nom,

Un examen rapide du contenu des manuscrits *M* et *P* va nous permettre de confirmer ce premier argument.

2. — Il nous faut remarquer tout d'abord que les gloses sur Priscien des manuscrits *M* et *P* répondent assez bien à la méthode et au programme que Guillaume de Conches, au terme de sa *Philosophia*, a préconisés pour la rédaction d'un traité de grammaire [16] :

16. *Philosophia* IV, 41. Le texte reproduit par MIGNE (PL 172, 100-102) est très défectueux. Nous transcrivons ici le manuscrit *Erfurt Amplon. Oct. 87*, f. 43^{r}, dont nous possédons un microfilm grâce à la générosité de M. Trott,

> Et quoniam in omni doctrina gramatica precedit, de ea dicere proposuimus quoniam, etsi Priscianus inde [17] dicat, tamen obscuras dat inde diffinitiones nec exponit ; causas vero inventionis diversarum partium et diversorum accidentium in unaquaque pretermittit. Antiqui vero glosatores satis bene litteram continuaverunt et fere et plerumque et bene regulas (regulas bene *cod.*) exceperunt, sed in expositione accidentium erraverunt. Quod ergo ab istis minus dictum est dicere proposuimus, quod obscure exponere ut (non *cod.*) ex nostro opere causas inventionis predictorum aliquis querat et diffinitionum (et *add. cod.*) Prisciani expositiones, ex antiquis vero glosis continuationem littere eiusdem et exceptiones regularum et fere et plerumque petat.

En fait, le traité de grammaire annoncé dans ce dernier chapitre de la *Philosophia* pourrait bien être une œuvre différente des gloses sur Priscien telles qu'on les trouve dans les manuscrits *M* et *P*. L'auteur de ces dernières, il est vrai, prend soin d'énumérer, pour chaque partie du discours, les *causae inventionis*, donne des définitions en règle et ne néglige pas les *accidentia*. Mais ses gloses sont complètes en elles-mêmes. Et l'on ne voit pas comment pourrait s'y appliquer la recommandation — donnée dans la *Philosophia* (IV,41) — d'étayer le traité de grammaire composé par Guillaume de Conches, à l'aide des *antiquae glosae*. Car les gloses sur Priscien de *M* et de *P* serrent le texte des *Institutiones* de très près. Elles ont un souci évident de respecter la *continuatio litterae* suivant un procédé qui est constant chez Guillaume de Conches. Nous avons là un argument sérieux pour attribuer à ce dernier les gloses de *M* et de *P*, même s'il ne faut pas voir en elles le traité annoncé dans le dernier chapitre de la *Philosophia*.

Quiconque a parcouru les gloses de Guillaume de Conches sur Boèce, sur Macrobe, sur Platon, a rencontré maintes fois sur son chemin les mots : *Continuatio... Et hoc est* [18]. Leur fonction est la suivante. Après avoir commenté une certaine portion du texte qu'il expose, Guillaume fait une pause qu'il annonce par le mot : *Continuatio*. Puis, dans un bref résumé, il met en évidence la continuité du texte, dit quels liens rattachent ce qui a été lu à ce qui reste à

Conservateur à la Bibliothèque d'Erfurt. Ce passage (*Et quoniam in omni doctrina... et plerumque petat*) fait défaut en certains manuscrits de la *Philosophia*, tels que *Paris Nat. lat. 6560*, f. 73 ; *11130*, f. 69 ; *16610*, f. 84, et dans MIGNE, PL 90, 1178. Il existe, par contre, dans les manuscrits suivants : *Paris Nat. lat. 6656*, f. 50^{v} ; *18275*, f.52 ; *15025*, f. 195. C'est d'après le *Paris Nat. lat. 15025* que ce même passage a été publié dans CH. THUROT, *Notices et extraits* XXII, 2, p. 17.

17. satis *add. Paris Nat. lat. 18275 et PL 172, 100D.*

18. Les fragments des gloses sur le *Timée* publiés dans J.-M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Paris-Ottawa 1938) ne permettent guère de constater ce que nous disons. L'éditeur, en effet, a régulièrement substitué à *continuatio* le mot *conclusio*.

lire. Il conclut en disant : *Et hoc est* (abréviation de *Et hoc est quod ait*), formule qui introduit un nouveau morceau à commenter [19]. Il serait inutile et fastidieux de transcrire les passages de nos gloses où apparaît le mot *continuatio*, tant ils sont nombreux. Mais les lignes suivantes méritent d'être citées, car elles définissent fort bien le sens du mot *continuatio* tel que Guillaume de Conches l'entend :

> *Glose sur Priscien* XVIII, 1 (p. 210,1) : Sed antequam de istis agat, continuat dicta dicendis, scilicet ostendendo de quibus egit in superioribus ⟨et⟩ acturus est in sequenti volumine. Et hoc est : *In superiore libro de articularium...* [20]

Les mots *continuatio* et *Et hoc est* ne sont d'ailleurs pas les seuls dont la présence dans les gloses sur Priscien peut être considérée comme un argument favorable à l'attribution de ces gloses à Guillaume de Conches. Voici, parmi beaucoup d'autres, deux formules assez caractéristiques :

> 'Igitur' pro 'autem' legatur, vel ita continuetur [21].
> Littera sic legatur ut 'quoniam' que est causalis coniunctio differatur [22].

3. — Parmi les mots dont Guillaume de Conches fait volontiers usage, il faut signaler celui de *garcio*. Nous le rencontrons dans les gloses sur Boèce (*Consol.* III, chant XII,5) :

> Sed nostri *gartiones, garrulitati intenti* et nichil philosophie cognoscentes et ideo significationes ignorantes integumentorum, erubescentes dicere

---

19. Selon M. R. W. Hunt (*Studies on Priscian* I, p. 198, n. 1), l'usage du mot *continuatio* chez les auteurs médiévaux dériverait des commentaires de Boèce : cf. l'index de l'édition C. Meiser de Boèce, *Comment. in De interpretatione*. Le mot *continuatio* est utilisé par les grammairiens, mais aussi par les logiciens et les théologiens. Pour ce qui est des premiers, cf. Ch. Thurot, *Notices et extraits* XXII, 2, p. 106, et E. H. Alton, dans *Hermathena* 1930, p. 122. Comme exemple de logicien, M. Hunt cite Abélard, *Gloses*, éd. B. Geyer (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 21). Enfin, parmi les théologiens, M. Hunt cite Anselme de Laon, *Gloses sur les Psaumes* (éd. A. Wilmart, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 8, 1936, p. 328, 344) et un commentateur anonyme appartenant à l'école d'Abélard dont les gloses sur les épîtres de saint Paul ont été publiées par A. Landgraf dans *Mediaeval Studies* 2 (1937).

La formule *Et hoc est quod ait* se trouve aussi chez Boèce, *Comment. in Cat.* (PL 64, 222D, 223D, 225D, 229B etc.).

20. *P*, f. 126va, l. 6-9. Le *et* (mis entre crochets) manque dans le manuscrit. De même, on ne lit pas *acturus* mais *aucturus* dans le manuscrit. Enfin, la citation terminale se lit : *et in superioris de. gar.*

21. *P*, f. 38^{rb}, l. 9.

22. *P*, f. 85va.

« nescio », querentes solacium sue imperitie [23], aiunt hoc exponere *trutannicum* esse [24].

Le même mot se trouve employé dans le même sens au cours des gloses sur le *Timée* (42e) où Guillaume écrit :

ut quidam *gartiones* confingunt, *garrientes* quod, si ex igne constaret homo, haberet ignem in barba et sic ureretur [25].

En ces deux textes, *garcio* désigne un interlocuteur qui fait des objections saugrenues auxquelles un maître sérieux ne doit pas accorder l'honneur d'une réponse. Jean de Salisbury, l'un des plus célèbres disciples de Guillaume de Conches, cite un distique anonyme où le mot *garcio* est usité avec le même sens :

Garcio quisque duas postquam scit iungere partes,
Sic stat, sic loquitur velut omnes noverit artes [26].

Avec le même mot *garcio*, Gilbert de la Porrée apostrophait un élève que, pour une faute contre Priscien, il faisait aussitôt fouetter copieusement. L'anecdote est si jolie, si révélatrice des mœurs de ce temps, qu'il faut citer en entier le passage de la glose *Promisimus* où M. R. W. Hunt l'a lue.

Et hoc est secundum Priscianum qui adiectiva substantivis iudicat preponenda. Inde contigit quod cum Magister Gar⟨nerus⟩ G⟨ramati⟩cus et Magister Albricus et multi alii intrassent scolas Magistri Gil⟨leberti⟩ Porrete, et Magister Gar⟨nerus⟩ dixisset ad Magistrum : 'Magister Gilleberte Por⟨reta⟩ [27] responde', indigne tulit dominus : « *Garcio*, nescis quod adiectiva debent fixis preponi ? Debuisses ergo dixisse 'Por⟨reta⟩ [28] Gilleberte'. Quia male dixisti lues ». Fecitque eum optime verberari [29].

Voilà donc trois Chartrains, Gilbert de la Porrée, Guillaume de Conches et Jean de Salisbury, qui connaissent le mot *garcio* et qui l'emploient à peu près dans le même sens. Mais, si l'on examine plus attentivement les deux premiers textes cités, on remarquera que, chez Guillaume de Conches, le mot *garcio* est flanqué des mots *gar-*

23. Cf. PRISCIEN, *Instit.* XVII, 12 (p. 115, 23-24) : « quamvis quidam sue solacium imperitie querentes, aiunt non oportere de huiuscemodi rebus querere ».

24. Mss *Troyes 1381*, f. 69r et *Troyes 1101*, f. 12va.

25. Ms. *Avranches 226*, f. 128ra.

26. *Policraticus* VII, 12 (éd. C.C.I. WEBB, Oxford 1909, II, p. 141).

27. M. Hunt écrit : Por[rete].

28. M. Hunt écrit : Por[rete].

29. R. W. HUNT, *Studies on Priscian* II, p. 42. Si l'on devait trouver une image pour illustrer cette anecdote, une sculpture du portail royal de Chartres conviendrait parfaitement. Aux voussures de la baie de droite, la grammaire personnifiée tient en mains un faisceau de verges : à ses pieds, un petit élève, presque entièrement dévêtu, offre ses doigts, comme dans l'attente du châtiment.

rulitas ou *garrire*, parfois du mot *trutanni*. Or le même phénomène se produit dans les gloses sur Priscien qui nous occupent en ce moment. Il est donc normal que nous citions, en faveur de l'attribution à Guillaume de Conches des gloses sur Priscien, les textes suivants.

Glose sur Priscien, Épître dédicatoire (p. 2, 21) : Querant igitur *garciones* breves et apertas glosas Pris⟨ciani⟩ in uno quaternione. Et, quoniam hoc est impossibile, *pe⟨to⟩ ve⟨niam⟩ spa⟨tii⟩* (*P*, f. 3^{rb}) [30].

Glose sur Priscien I, 1 (p. 5, 1) : Sed huic sentencie quedam philosophice rationes videntur obviare, quedam *garcionice* oblatrare. Philosophicas igitur ponentes et eis respondentes, *garcionicas* postponemus [31] (*P*, f. 3^{vb}). ...Sed huiusmodi nugatoria *garcionibus* relinquimus. Dedignatur [32] enim sermo sobrius ista resolvere (*P*, f. 4ra) [33].

Glose sur Priscien I, 1 (p. 5, 8) : Hic habemus Prisc⟨ianum⟩ auctorem vocem posse scribi. Quod tamen quidam *garciones* negant (*P*, f. 4^{vb}).

Glose sur Priscien II, 31 (p. 61, 24) : Non enim in qualibet questione ponendum est 'utrum' ut faciunt *garciones*, sed ubi queritur de duobus ita quod de unoquoque (*P*, f. 32ra ; cf. *M*, f. 31va).

Glose sur Priscien XVII, 12 (p. 115, 23-24) : *Querentes so⟨latium⟩ su⟨e⟩ im⟨pericie⟩*, i. e. ne vituperentur si ignorent ea que nesciunt que nulla sunt. Quatuor modis querunt stulti solatium sue impericie, vel dicendo nichil esse quod ignorant ut isti, vel impossibile sciri ut quidam de stellis, vel turpe ut de gramatico, vel inutile ut dicunt *garciones* de actoribus. Sapiens vero non querit impericie solatium (*P*, f. 90ra) [34].

Glose sur Priscien XVII, 70 (p. 149, 11) : Hic confondit Prisc⟨ianus⟩ nostros *garciones* qui tota die demonstrativa pronomina, nichil demonstrantes, proferunt : 'hic homo, hoc animal', dicentes esse diversa individua... Sed quia non est nostra intencio hic illos convincere, illorum *garrulitate* postposita, dicimus quod demonstrativa, sine demonstratione prolata, sunt vox cassa ; cum demonstratione prolata, illud quod demonstratur significant (*P*, f. 109^{rb}-109va).

Glose sur Priscien XVII, 101 (p. 162, 12-13) : Sed *garciones* non arte vel imitatione sed solo placito suo loquentes, hoc contradicti sunt (*P*, f. 115ra).

Glose sur Priscien XVIII, 80 (p. 241, 17) : Sed nostri *garciones* proprietates vocum ignorantes... (*P*, f. 134^{rb}).

---

30. Le parallélisme entre ce passage et le début des gloses de Guillaume de Conches sur le *Timée* est frappant : « Sed quoniam tantum studium brevibus passibus transcurrere impossibile est, quantitatis veniam petimus. Maluimus enim ad amicos nostros quaternionem addere quam intellectum minuere » (Ms. *Florence Naz. Conv. soppr. E. 8. 1398*, f. 1^{v}).

31. preponemus *cod.*

32. Designatur *cod.*

33. Le passage correspondant se lit ainsi en *M* (f. 3^{rb}) : « Amplius vero non restant alie obiectiones nisi nugatorie et quibus non est respondendum ».

34. On notera les ressemblances entre ce passage et la citation des Gloses sur Boèce (*Consol.* III, chant XII, 5) que nous avons faite un peu plus haut et à laquelle répond la note 24.

Glose sur Priscien XVIII, 129 (p. 268, 14-15) : Quamvis dicatur 'dono illi servum', tamen dicitur 'dono illum servo', non in hoc sensu 'honoro illum servo' ut dicunt *trutanni*, sed in eodem in quo 'dono illi servum' (*P*, f. 136^{rb}-136va).

4. — D'autres formules, plus ou moins fréquentes dans les œuvres déjà identifiées de Guillaume de Conches, se retrouvent dans les gloses sur Priscien qui nous occupent ici. Telle est cette phrase, extraite de la glose sur Priscien XII, 8 (p. 581, 18-19) : *Diceret aliquis : Fugiendo Sillam, intrasti Caripdim* (*M*, f. 62^{rb}, l. 25-26), qui a son équivalent dans les gloses sur le *Timée* (41d) : *Sed dicent : Fugiendo Scillam, Caribdim incurristi* [35].

Mais, s'il est une formule vraiment familière à Guillaume de Conches, c'est bien celle qu'il emploie pour renvoyer son lecteur à l'une ou l'autre de ses œuvres futures. Ainsi lisons-nous dans les gloses sur Boèce : *et ostendemus, Deo annuente vitam, super Platonem* [36], dans la *Philosophia* (I, 21) : *sed de hoc, Deo annuente, satis dicemus* [37], et dans les gloses sur Macrobe : *Hoc totum, Deo annuente* ⟨*vitam*⟩, *in Platone exponemus* [38]. Or, les mêmes expressions reviennent fréquemment dans les gloses sur Priscien de *M* et de *P*.

Glose sur Priscien III, 17 (p. 94, 10). Sed de hoc, Deo annuente vitam, in constructionibus dicemus (*M*, f. 37va et *P*, f. 40^{rb}).

Glose sur Priscien VIII, 3 (p. 370, 23) : Sed de constructionibus huius pronominis, Deo adnuante, in libro de constructionibus dicemus (*M*, f. 50va et *P*, f. 56ra).

Glose sur Priscien VIII, 45 (p. 410, 4) : Quare prepositio non apponatur et quare ipsi componatur, in libro constr⟨ucti⟩onum, Deo annuante vitam, dicemus.

In 'do' quoque. Non tantum gerundivo in 'dum' apponitur prepositio, sed gerundivo in 'do'. Sed de hac terminatione, utrum debeat dici 'in convertenda Dominus captivitate Sion', et [39] 'in convertendo Dominum [40]

35. Cité par T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Rome 1958, p. 99.

36. Mss *Troyes 1101*, f. 17ra et *Troyes 1381*, f. 86^{v}.

37. PL 172, 51A.

38. Nous avons récemment abordé la question des gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe en deux articles : 1) Une *Note sur les manuscrits* envoyée à la direction des *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* en juillet 1959 ; 2) Une brève étude intitulée *Macrobe, source du platonisme chartrain* envoyée en décembre 1959 à la direction des *Nuovi Studi medievali* (de Spolète). Nous citons ici le ms. *Bamberg Staatsbibl. Class. 40*, f. 21va, qui omet le mot *vitam*. Le texte du ms. *Vat. Urbin. lat. 1140*, f. 134^{v}, est un peu défectueux en cet endroit.

39. *et* est la leçon du manuscrit. Le sens exigerait *an*.

40. *Dominum* : leçon du manuscrit. *Dominus* : texte de la Vulgate.

captivitatem Syon' (*Ps.* 125, 1) ut dicebat magister ANSELLMUS in eodem opere et, eodem vitam annuante, docebimus. Hoc enim ad constr⟨ucti⟩onem pertinet (*P*, f. 62^{rb}).

Glose sur Priscien VIII, 101 (p. 448, 22) : Sed quare ex adiunctis pronominibus nomen fiat prime et secunde persone et quare cum istis verbis in omni persona sine pronomine adiungantur, Deo annuente vitam, in libro constructionum dicemus (*M*, f. 54ra et *P*, f. 69ra).

Glose sur Priscien XVII, 1 : Sed que differentia sit inter figurativam constructionem et figurativam locutionem, Deo annuante vitam, in sequentibus ostendemus (*P*, f. 85^{rb}).

Glose sur Priscien XVII, 12 (p. 116, 22) : Sed de hoc in sequentibus, Deo annuente vitam, dic⟨e⟩mus (*P*, f. 91ra).

Glose sur Priscien XVII, 118 (p. 169, 23) : Sed que differentia sit inter figuram constructionis et locutionis, Deo annuante vitam, in sequentibus ostendemus (*P*, f. 118 ^{va}) [41].

5. — En faveur de l'attribution à Guillaume de Conches des Gloses sur Priscien on peut encore citer la présence dans ces mêmes gloses de la distinction fameuse entre *glose* et *commentaire*. Nous disons que c'est là une distinction fameuse parce que Guillaume y a attaché, semble-t-il, une grande importance et parce que l'autorité du grammairien de Conches a été sans doute pour beaucoup dans le succès auquel était promise une telle distinction. Donnons d'abord les définitions de *glose* et de *commentaire* telles qu'elles se présentent dans les gloses sur Priscien. Nous n'aurons pas de peine à montrer ensuite que ces définitions sont en tout point conformes à celles que nous fournissent les œuvres certainement authentiques de Guillaume de Conches.

Glose sur Priscien, Épître dédicatoire des « Institutiones » (p. 1, 11) : '*In commentariis an⟨tiquorum⟩*'. Ut ait Prisc⟨ianus⟩ in preexercitaminibus puerorum — preexercitamina puerorum vocavit Prisc⟨ianus⟩ quemdam tractatum [42] in quo agit de innotis dictionibus et illarum significationibus circa ⟨quas⟩ [43] pueri maxime debent preexercitari — comminisci est plura, studio vel doctrina in mente habita, in unum colligere ; commentum vero vel commentarium est plurium [44], studio vel doctrina in mente habitorum, in unum collectio. Et secundum hoc, omne scriptum potest commentum dici sicut in hoc loco dicitur. Sed aliquando restringitur nomen, et dicitur commentum liber alterius expositorius qui sentencie serviens non curat de littera. Qui differt a glosa. Glosa enim et sentenciam et litteram sic debet

41. L'auteur répète ici la promesse déjà faite au folio 85^{rb}. Il exécute cette promesse au folio 123ra.

42. quemdam tractatum] quoddam tractant *cod.*

43. quas *om. cod.*

44. plurimum *cod.*

exponere quod lingua magistri videatur presens hoc docere. Unde et glosa dicitur. Glosa lingua interpretatur.

Primi enim magistri discipulos paterno affectu diligentes, quia non poterant in omnibus aliorum dubitationibus esse presentes, quedam scripta illis composuerunt in quibus quicquid ab illis presentibus audirent, oculis aspicerent et que vice magistri consulerent. Nullus enim sibi sed aliis glosare debet. Sed nos miseri [45] magistri, quid [46] in districto examine dicturi sumus, qui nostras lectiones, vel novitate [47] verborum vel ordine, ut discipuli parum vel nichil intelligant, turbamus, quod illis proficiat nichil scribimus vel, quando scribimus, decisse obscure hoc facimus, vel ut parvos diu circa nos ad ostensionem pompe retineamus ? Inde duo mala proveniunt. Aliquando enim propter nostre doctrine oscuritatem artes [h]odio habent. Quidam enim quibus est innatus amor sciendi ad illud tarde et cum [48] summo labore perveniunt, ad quod, si diligenter legeremus et scriberemus, cito et sine difficultate erant perventuri [49].

Nous avons volontiers prolongé la citation au-delà de ce qu'exigeaient les définitions de glose et de commentaire, car les jérémiades que nous avons transcrites sont bien dans le style de celles auxquelles Guillaume de Conches aime à se livrer [50]. Ce que nous voulons mettre en évidence, toutefois, c'est le parfait accord entre les définitions de *glose* et de *commentaire* données par les gloses sur Priscien, et les définitions que donnent de ces mêmes mots les différents écrits de Guillaume de Conches. Voici, par exemple, les gloses de Guillaume sur le *Timée* :

Ut ait Priscianus in preexercitationibus puerorum, comminisci est plura

45. miseri : *conjecture.*

46. quod *cod.*

47. navitate *cod.*

48. con *cod.*

49. *P*, f. 2^{ra-b}. Et voici le texte du manuscrit *M* (f. 2^{ra}) que nous n'avons malheureusement pas pu déchiffrer parfaitement, étant donné l'état défectueux des reproductions photographiques que nous possédons : « Ut ait Prisci⟨anus⟩ in exercitationibus puerorum, comminisci est plura doctrina vel studio in mente habita in unum colligere. Et inde commentum vel commentarius dicitur collectio plurium in unum, doctrina vel studio in mente habitorum, quando aliquis scilicet ea que scit et sibi in mente comparavit vel doctrina magistri vel studio et labore proprio, in unum volumen colligit. Inde quilibet liber potest dici commentum sive commentarius, et ita hic accipitur. In nostro tamen usu stricte solet accipi, quod non dicimus commentum nisi liber expositorius alterius (..... qui) non litteram sed solam sententiam exponat. In hoc enim differt com⟨mentum⟩ a glosa quod glosa exponit et litteram et sententiam, com⟨mentum⟩ vero solius sententie expositionem continet. Inde etiam glosa interpretatur lingua. Adeo enim glosa (evidenter) omnia debet exponere ac si lingua magistri videatur docere ».

50. Cf. par exemple le *Dragmaticon* (éd. G. Gratarolus, Strasbourg 1567, p. 1-4, 34-35, 62-64, 156-158).

studio vel doctrina in mente habita in unum colligere. Unde commentum [51] dicitur plurium studio vel doctrina in mente habitorum in unum collectio. Et quamvis, secundum hanc diffinitionem, commentum possit dici quislibet liber, tamen non hodie vocamus commentum nisi alterius libri expositorium. Quod differt a glosa. Commentum enim est solum sententiam exequens, de continuatione vel expositione littere nichil agit. Glosa vero omnia illa exequitur. Unde dicitur glosa quasi lingua. Ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videatur docere [52].

Les gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe rendent le même son :

Est autem, ut ait Pri⟨scianu⟩s in preexercitationibus puerorum, comminisci plura studio vel doctrina in mente habita in unum colligere. Unde commentum est plurium studio vel doctrina in mente habitorum in unum collectio. Secundum hanc diffinitionem quilibet liber commentum appellari potest. In nostro tamen usu non solet dici commentum nisi liber expositorius alterius, qui solam scilicet sententiam exprimit, de littera autem non curat. Et hic differt a glosa, que non solius sententie sed etiam littere expositionem continet. Unde etiam glosa dicta est quasi lingua. Adeo enim in sententiis et littere continuationibus lectorem instruit ac si lingua doctoris docere videatur [53].

Un petit florilège théologique, que dom Odon Lottin dit n'être guère postérieur à l'an 1160 [54], contient les définitions de *glose* et de *commentaire* telles que nous venons de les donner, et les attribue expressément à Guillaume de Conches [55]. Assurément, la seule présence de ces définitions dans un écrit quelconque ne saurait suffire à établir que Guillaume de Conches est l'auteur dudit écrit. Pour ne citer que deux noms, il n'est pas douteux qu'Huguccio de Pise († 1210)

---

51. possit *add.* *cod.*

52. Ms. *Paris Nat. lat. 14065*, f. 53^{vb}.

53. Ms. *Vat. Palat. lat. 953*, f. 79^{vb}. Mêmes définitions, à quelques variantes près, dans les autres manuscrits des gloses sur Macrobe : *Bamberg Staatsbibl. Class. 40*, f. 6^{rb} ; *Berne 266*, f. 1^{rb} ; *Copenhague Bibl. royale Gl. Kgl. S. 1910. 4°*, f. 4^{r} ; *Munich Clm 14557*, f. 102^{r} ; *Vat. Urbin. lat. 1140*, f. 4^{r}.

54. O. Lottin, *A propos des sources de la « Summa Sententiarum »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) p. 42-58. Cf., du même auteur : *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor, ibid.*, p. 248-284.

55. Ce florilège est contenu dans les deux manuscrits suivants : *Rouen 553* (f. 134-137) et *Évreux 19* (f. 137-145). Le nom de Guillaume de Conches s'y trouve accolé aux définitions de *glose* et de *commentaire* : *Mag⟨ister⟩ Wil⟨lelmus⟩ de Conchis* (*Rouen 553*, f. 137^{rb}) et (avec quelques fautes de copiste) *magister h. de conchiis* (*Évreux 19*, f. 145^{r}). Nous avons donné quelques renseignements et un cliché photographique concernant le ms. *Rouen 553* dans une brève étude intitulée *Glane chartraine dans un manuscrit de Rouen*, parue dans les *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir* 21 (1957) p. 17-30. L'existence du ms. *Évreux 19* nous a été aimablement signalée par M^{lle} J. Barbet, de l'Institut de recherche et d'histoire des textes de Paris, à laquelle nous sommes heureux de dire ici notre gratitude.

et Gautier d'Ascoli (dont la *Summa derivationum* date des années 1228-1229) distinguent la *glose* du *commentaire* selon les critères que nous venons de dire [56]. Et, en cherchant un peu, on trouverait sans doute bien d'autres témoins du même genre [57]. Mais nous ne prétendons aucunement que chacune des séries d'arguments que nous apportons puisse à elle seule nous autoriser à conclure. C'est la convergence des indices, et non leur isolement, qui nous garantit que les manuscrits *M* et *P* contiennent vraiment les gloses de Guillaume de Conches sur Priscien. Cela vaut des arguments déjà donnés comme de ceux que nous voulons proposer maintenant.

6. — Il convient de noter que les auteurs cités dans les gloses sur Priscien — et souvent les citations elles-mêmes — sont bien ceux qu'un lecteur de Guillaume de Conches a coutume de rencontrer. Pour donner à cet argument toute sa valeur, il faudrait dresser une liste complète des textes cités dans les gloses sur Priscien et dans les autres écrits du philosophe de Conches. Cela nous entraînerait beaucoup trop loin. Nous nous bornerons ici à énumérer les noms des auteurs

---

56. Huguccio de Pise, *Liber derivationum*, au mot *Glossa*. Mss *Paris Nat. lat. 16217*, f. 65ra ; *16218*, f. 90^{r} ; *17880*, f. 91ra. Le texte d'Huguccio qui nous intéresse ici a été cité par F. K. de Savigny, *Histoire du droit romain au moyen âge*, trad. Ch. Guenoux, t. III, Paris 1839, p. 395 et reproduit dans G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^{e} siècle*, Paris-Ottawa 1933, p. 118, n. 3.

Quant à Gautier d'Ascoli, on consultera sa *Summa derivationum* au mot *Glosa-Glosas*. Mss *Vat. lat. 1500*, f. 35^{r} ; *Laon 449*, f. 56^{rb} ; *Venise S. Marc lat. XIII. 50* (= *4140*), f. 39^{r}. Nous n'avons pas pu consulter le manuscrit *Bologne Univ. 2832*, qui contient également l'œuvre de Gautier d'Ascoli. A propos du manuscrit de Venise, J. Morelli, énumérant en 1776 les auteurs utilisés par Gautier d'Ascoli, écrivait : « ... Guillelmi Continensis cuius glossas semel adducit » (*Codices manuscripti latini Bibliothecae Nanianae*, Venetiis 1776, p. 160). M. André Vernet, professeur à l'École nationale des Chartes, auquel nous sommes redevable de la majeure partie des renseignements fournis ici sur Gautier d'Ascoli, nous a suggéré une idée intéressante. Ce *Guillelmus Continensis*, dont la *Summa derivationum* cite une fois les gloses, ne pourrait-il être Guillaume de Conches ? Le temps nous a manqué pour vérifier cette hypothèse. Par ailleurs, Haskins a pensé que *Guillelmus Continensis* était probablement Guillaume de Corbeil : C. H. Haskins, *Magister Gualterius Esculanus*, dans *Mélanges Ferd. Lot*, Paris 1925, p. 245-257 ; *The 'Differentie dictionum latinarum' of William of Corbeil*, dans *Mélanges Paul Thomas*, Bruges 1930, p. 417-421.

57. Ainsi trouvons-nous, dans le « Fichier du latin philosophique du moyen âge », et grâce à l'amabilité de M. Pierre Michaud-Quantin, la définition suivante, datée du XII^{e} siècle : *Commentum est plurium studio vel doctrina in mente habitorum in unum collectio*, dans *De verbis quibusdam legalibus* (*Scripta anecdota glossatorum — Bibliotheca iuridica medii aevi* II) 131^{b}, Bologne 1893.

explicitement invoqués dans les gloses sur Priscien de *M* et de *P*. Nous exclurons de cette énumération les citations bibliques et naturellement les très nombreux auteurs cités par Priscien lui-même. Voici donc les autorités auxquelles se réfère l'auteur des gloses contenues dans les manuscrits *M* et *P* : *Magister Anselmus* (3) [58], *Aristoteles* (8), *Augustinus* (3), *Boetius* (20), *Donatus* (saepissime), *Martianus Capella*, *Cassiodorus*, *Chalcidius*, *Cicero* (3), *Fulgentius*, *Hieronimus*, *Hildebertus Cenomanensis* [59], *Horatius* (5), *Isidorus* (5), *Iuvenalis* (4), *Lucanus*, *Macrobius* (2), *Marbodus* [60], *Ovidius* (3), *Plato* (2), *Prosper*, *Remigius* (2), *Sedulius*, *Statius* (2), *Magister Stephanus* (3) [61], *Theodolus*, *Virgilius* (2). Il faut joindre à cette liste un *Magister G.* cité conjointement avec *Magister Anselmus* dans la glose sur Priscien XII, 6 (p. 580,7) [62].

---

58. Le chiffre mis entre parenthèses à la suite du nom indique combien de fois ce nom est cité. Mais le problème se trouve compliqué du fait que certaines citations ne sont pas facilement repérables. Nous n'avons donc pas prétendu établir un compte minutieux des citations, mais seulement indiquer un ordre de grandeur. Les noms que ne suit aucun chiffre sont, en principe, ceux qui ne se trouvent cités qu'une fois. Nous n'avons pas dénombré les très fréquentes références à Donat.

59. Hildebert de Lavardin est cité sans être désigné par son propre nom : *ut ille episcopus Cenomanensis de Taide meretrice loquens ait :*

« *Ante suas edes fiebat mutua cedes* »

(*M*, f. 20^{vb} et *P*, f. 20^{rb}). Cf. Hildebert de Lavardin, *Vita Sancte Thaisidis* (PL 171, 1630C).

60. La référence à Marbode se trouve dans la glose sur Priscien II, 12 (p. 51, 25) : *Unde quidam :*

« *Vas tribus et semi solidis ego prodigus emi* »

(*M*, f. 25ra et *P*, f. 24^{rb}). Cf. Marbode, *Vas fractum*, v. 5 (PL 171, 1685B). M. André Vernet, à qui revient le mérite d'avoir reconnu dans ce vers une citation de Marbode, a bien voulu nous faire part des réflexions suivantes. L'épigramme *Vas fractum*, d'où est extrait le vers cité dans nos gloses, semble avoir été provoquée par un voyage de Marbode à Rome. Ce voyage aurait eu lieu en 1102 ; cf. W. Bulst, *Studien zu Marbods « Carmina varia » und « Liber decem capitulorum »*, Göttingen 1939 (*Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, IV, N. F. II, 10) p. 204-205. Par ailleurs, Marbode est mort en 1123. Si l'usage de ne pas désigner par son nom un auteur encore vivant est vraiment une règle médiévale, les gloses que nous étudions s'intercaleraient entre 1102 et 1123. Cette date conviendrait très bien à la première rédaction (contenue dans *M*). Mais on s'expliquerait sans grande difficulté, dans l'hypothèse où l'édition revue et corrigée (représentée par *P*) serait postérieure à 1123, que l'auteur n'ait pas modifié sa citation de Marbode.

61. Les noms de *Magister Ste⟨phanus⟩ Vitreacensis* et de *Magister Stephanus Remensis* se rencontrent dans les gloses étudiées par R. W. Hunt, *Studies on Priscian* II, p. 43-44 et p. 49-50. Cf. *Studies on Priscian* I, p. 209, où un *Stephanus* est cité.

62. Les *Note Dunelmenses* étudiées par R. W. Hunt connaissent aussi un

Ne pouvant reproduire ici toutes les citations de toutes les œuvres de Guillaume de Conches, donnons seulement, à titre d'exemple, la liste des principaux auteurs cités dans les gloses sur le *Timée* : *Aristoteles* (5), *Augustinus* (6), *Boetius* (13), *Martianus Capella* (2), *Chalcidius* (6), *Cicero* (4), *Constantinus Africanus* (5), *Helpericus*, *Horatius*, *Iohanicius*, *Iuvenalis*, *Lucanus*, *Lucretius*[63], *Macrobius* (4), *Origenes*, *Priscianus*, *Statius*, *Theodolus*, *Virgilius* (7).

Nous n'ignorons pas que l'argument tiré des citations est délicat à manier. Il est évident, en effet, que des écrivains différents peuvent invoquer les mêmes auteurs et les mêmes textes, s'ils ont été nourris des mêmes lectures. Mais nous redirons ici ce que nous avons dit plus haut : c'est sur une convergence d'indices, et non sur un seul argument, que nous prétendons établir nos conclusions.

7. — Voici, enfin, notre dernier argument. Certains commentaires sur Priscien étudiés par M. Richard W. Hunt mentionnent çà et là, avec plus ou moins de précision, des opinions qu'ils attribuent à Guillaume de Conches. Si nous pouvions retrouver dans les gloses de *M* et de *P* les opinions ainsi mentionnées, il semble que nous aurions une raison de plus pour voir dans ces gloses une œuvre authentique de Guillaume de Conches. C'est ce que nous allons essayer de faire, en mettant en parallèle trois séries de textes.

Raoul de Beauvais, *Summa* (*Brit. Mus. Add. 16380*, f. 124[rb])[64].	*Glose sur Priscien* III, 1 (*M*, f. 35[va]).
Magister tamen Willelmus sic describit comparationem : comparatio est demonstratio existencie (constancie *cod.*) eiusdem in subiectis vel in subiecto cum augmento.	... et est comparatio rei demonstratio existentie eiusdem in subiecto cum quodam augmento, de quo dicit Bo⟨etius⟩ in topicis : nichil nisi accidens potest venire ad comparationem[65].

M. G. qu'elles rapprochent de *M. Anselmus*. Cf. R. W. Hunt, *Studies on Priscian* I, p. 209-210.

Il convient de signaler, dans les gloses sur Priscien, quelques citations vagues, dans le genre de celles-ci : *Analogia dicitur regula, id est equalis ratio. Ana enim est equaliter, ut in phisica legitur* (*P*, f. 40[va]). — *Nota quod non prohibet dici maioritas quod legitur in arte medica « species numeri sunt maioritas et minoritas », sed secundum hoc quod facit magestas excipitur* (*P*, f. 44[rb]). — *Unde quidam : Malo te aliquando oblivisci Dei quam aliquando reminisci* (*P*, f. 101[vb]).

63. Le vers de Lucrèce (*De nat.* II, 888) est cité d'après Priscien, *Institut.* IV, 27 (p. 132, 22).

64. Cité par R. W. Hunt, *Studies on Priscian* II, p. 20.

65. Cf. texte correspondant en *P*, f. 37[va].

Gradus comparationis sic describitur a Magistro Willelmo : Gradus comparationis est vox significans accidens aliquid determinando inesse, procreans ex se aliam vocem idem significantem cum augmento, vel vox procreata ab alia, significans idem quod alia cum augmento.

Est igitur gradus comparationis vox significans accidens inesse determinans faciens ex se aliam idem significantem, vel facta ex alia idem significante [66].

En face des textes de Raoul de Beauvais, il est vrai, on pourrait aussi mettre des extraits de la *Summa* de Pierre Hélie qui concordent presque mot pour mot avec les gloses correspondantes de *M* et de *P* [67]. Il n'en reste pas moins que Raoul de Beauvais nomme un *Magister Willelmus* et non Pierre Hélie. Dans ce cas, il est tout naturel de penser aux gloses de *M* et de *P* qui — on l'a suffisamment prouvé — ont pour auteur un *Willelmus*. Le premier des deux textes que nous allons maintenant produire mentionne explicitement Guillaume de Conches.

Oxford Corp. Chr. Coll. 250, f. 33^{rb} [68].

Hec consideratio procedit secundum opinionem Magistri Willelmi de Conchis. Credebat enim quod eius partis orationis esset semper dictio composita cuius est simplex dictio cui per compositionem adiungitur prepositio, et hoc videbatur habere a Prisciano. Unde etiam dicebat quod hec vox 'invicem' oratio est significativa et dictio esset secundum eum, cum 'vicem' sit nomen. Esset quoque nomen quod componitur ex eo et prepositione, scilicet invicem.

Glose sur Priscien XVII, 104 (*P*, f. 115va).

Hic aperte dicit Prisc⟨ianus⟩ quod compositio prepositionis et nominis fit in nominativo. Unde apparet quod 'invicem' vel est simplex dictio vel due dictiones et debent proferri sic quod prepositio gravetur et penultima prima accusativi accuetur.

Brit. Mus. Add. 16380, f. 126^{vb} [69].

Participium desinens in -ens est tam presentis quam preteriti

Glose sur Priscien XVII, 181 (*P*, f. 123^{vb}).

Nota quod hic dicit Prisc⟨ianus⟩ hoc participium construi cum pre-

66. Cf. texte correspondant en *P*, f. 37^{vb}.

67. Voici les passages correspondants de Pierre Hélie, *Summa* III, 1 : « Comparatio autem alia rei, alia vocis. Et est comparatio rei demonstratio existentie accidentis in subiecto cum quodam augmento » (ms. *Paris Arsenal 711*, f. 28va). — « Gradus vero comparationis est vox significans accidens et inesse determinans, faciens ex se aliam vocem idem significantem, vel facta ex alia voce idem significante » (*ibid.*, f. 28^{vb} ; textes cités dans R. W. Hunt, *Studies on Priscian* II, p. 20).

68. Cité dans R. W. Hunt, *ibid.*, p. 42.

69. Cité *ibid.*, p. 42-43.

perfecti temporis, et potest coniungi verbo cuiuslibet temporis. Magister tamen GILLELMUS dicit quod non potest coniungi cum futuro. Sed opponitur de illo Psalterii (125, 6) : « Venientes autem venient, etc. » R ⟨espondebat⟩ [70] quod divina pagina non subiacet regulis gramatice ; vel quia 'venientes' est ibi nomen. Sed non adtendebat sequentem litteram : « portantes manipulos suos ». Si enim non esset 'portantes' participium, quomodo regeret accusativum ? Nos autem ea futuro coniugimus et aliis temporibus ut 'legens proficiam'.

senti in sensu presentis, cum preterito perfecto et plusquam perfecto in sensu preteriti imperfecti, sed non dicit illud construi cum futuro, neque hic, neque in magno Prisc⟨iano⟩. Unde videtur mi⟨chi⟩ par⟨ticipium⟩ non debere iungi cum futuro. Si enim dicam 'legens proficiam', 'legens' vel significabit presens, et erit sensus 'lego et proficiam', quod nugatorium⟨est⟩ ; vel significabit preteritum imperfectum — alia enim tempora non habent significare — et tunc erit sensus 'legebam et proficiam', quod nichil est.

Sed dicunt non in hoc sensu 'legebam et proficiam'. Sed non habemus ex Prisc⟨iano⟩ quod tale parti⟨cipium⟩ possit significare futurum. Quod autem invenitur « Veniens veniet [71] et non tardabit » (*Habacuc* 2, 3) et « Audiens sapiens sapiencior erit » (*Prov.* 1, 5), hec nomina sunt, ⟨non⟩ participia.

Ayant ainsi sondé, de part en part, nos gloses sur Priscien, nous nous croyons en droit de conclure. Ces gloses sont bien l'œuvre de Guillaume de Conches. Et les indications du manuscrit *M* (*Glosule G. Concensis*) valent également du manuscrit *P*. Entre les deux manuscrits les différences sont celles qui existent entre deux éditions d'un même ouvrage. Selon toute vraisemblance, *M* représente l'édition primitive, tandis que *P* représente l'édition corrigée.

DEUXIÈME PARTIE

ON PEUT GLANER, DANS LES GLOSES SUR PRISCIEN, PLUSIEURS RENSEIGNEMENTS UTILES.

1. — *Guillaume de Conches et Chartres.*

On sait que les érudits sont divisés quant au lieu où se déroula la carrière enseignante de Guillaume de Conches. Les uns la situent à Paris, les autres la placent à Chartres [72]. Les gloses sur Priscien nous

70. M. Hunt écrit : R[esponde].

71. veniret *cod.*

72. Guillaume de Conches aurait été un maître des écoles de Paris selon les auteurs suivants : *Histoire littéraire*, t. XII, p. 455 ; C. OUDIN, *Commentarius*

fournissent quelques indications géographiques, bien ténues il est vrai, mais qui, dans l'ignorance où nous sommes, ne sont pas à négliger.

Dans la glose sur *Priscien* XII,13 (p. 584,11), Guillaume de Conches se fait adresser, par un interlocuteur fictif, l'objection suivante : *Iterum diceret : Vos potestis facere quamlibet secundam personam in choro sancte Marie, vel ter⟨ciam⟩, quia potestis sermonem dirigere ad eum vel de eo loqui* (*M*, f. 63^{vb}) [73]. Une telle allusion laisse évidemment supposer que l'école où enseigne l'auteur est établie près d'une église consacrée à la Vierge. Le maître semble fréquenter le chœur (*in choro sancte Marie*). Mais à cette description, Notre-Dame de Paris peut répondre aussi bien que Notre-Dame de Chartres. Et il existe sans doute d'autres églises, au XII^{e} siècle, auxquelles conviendraient les mots : *in choro sancte Marie*. Ailleurs, toutefois, nous trouvons une remarque qui pourrait nous autoriser à exclure, semble-t-il, Notre-Dame de Paris. Dans la glose sur Priscien V, 80 (p. 190, 23), Guillaume donne l'exemple suivant : *Vel ad temporalem faciendam, sic : 'me sedente hic, secana cur⟨r⟩it parisius', id est dum sedeo hic* (*P*, f. 51^{vb}) [74]. Dans la glose sur Priscien XVIII, 30 (p. 221, 27), le même exemple reparaît : *Et dicunt quod bona est hec locutio 'me sedente, secana currit pari⟨si⟩us', id est tempore quo sedeo... Sed ista 'me sedente hic, secana currit parisius', nullo modo potest*

---

de scriptoribus Ecclesiae, t. II, Lipsiae 1722, col. 1228 ; A. Charma, *Guillaume de Conches, notice biographique, littéraire et philosophique*, Paris 1857, p. 4 ; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris 1872, p. 431-432 ; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris 1895, p. 181 ; H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Koblenz 1929, p. 9. Au contraire, Guillaume de Conches aurait enseigné à Chartres selon les auteurs suivants : C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862, p. 22 ; R. L. Poole, *Illustration of the History of Mediaeval Thought*, London 1884, p. 206-207 ; R. L. Poole, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, dans *English Historical Review* 35 (1920) p. 321-342 ; C. C. Webb, *John of Salisbury*, London 1932, p. 5-6 ; H. Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950, p. 111 ; T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, p. 2 (c'est à ce dernier ouvrage que nous empruntons la presque totalité de la liste des auteurs que nous citons dans la présente note).

73. Ce genre d'objection semble relever de la plaisanterie. Ainsi, un peu plus loin, trouvons-nous : *Iterum diceret : pri⟨ma⟩ persona acusat secundam vel, quod turpius est, pri⟨ma⟩ futuit secundam, vel aliquid tale quod valet et videtur absurdum esse* (*M*, f. 63^{vb}).

74. La leçon de *M*, en cet endroit, est malheureusement peu intelligible : *vel ad temporalem, sic : 'me sedente in scanna currit', id est dum sedeo hic* (*M*, f. 46^{vb}). On notera qu'en ce même endroit de Priscien, Pierre Hélie utilisait une formule analogue : *me sedente, secana currit Parisius* (*Arsenal 711*, f. 51). Ch. Thurot, qui donne cette citation, en conclut que Pierre Hélie enseignait à Paris : Ch. Thurot, *Notices et extraits* XXII, 2, p. 20.

esse conveniens (*P*, f. 129va). Il semble difficile d'admettre qu'un auteur qui met en aussi nette opposition l'endroit où il est assis (*hic*) et l'endroit où coule la Seine (*Parisius*) soit un habitant de Paris. Faut-il en faire un habitant de Chartres ? La chose serait relativement aisée si le même manuscrit contenait clairement les deux formules : *me sedente hic, secana currit parisius* et *in choro sancte Marie*. En effet, dès lors qu'on admet que l'auteur des gloses sur Priscien est Guillaume de Conches, les mots *in choro sancte Marie* ne semblent guère permettre d'autre alternative que celle-ci : Notre-Dame de Chartres ou Notre-Dame de Paris. Malheureusement, le manuscrit *P*, dans lequel on trouve la formule *Me sedente hic, secana currit Parisius*, ne possède pas les mots *in choro sancte Marie*. Par contre, si ces derniers mots se trouvent bien dans le manuscrit *M*, la première formule s'y présente en si mauvais état qu'on ne peut rien conclure [75].

Un tout petit indice reste cependant en faveur de Chartres, et c'est dans le manuscrit *M* que nous le rencontrons. Glosant Priscien XIV, 11 (p. 30, 14) et ayant à citer un nom de lieu, Guillaume de Conches choisit précisément Chartres : *Si adiungitur alicui dictioni significanti locum, ut carnotum* (*M*, f. 76ra). Certes, il ne faut pas faire dire aux textes plus qu'ils ne peuvent dire. Mais on doit remarquer qu'en dehors de Paris — mentionné dans le contexte qu'on vient de préciser — et en dehors des noms de villes qui se trouvent chez Priscien lui-même, Chartres est la seule cité qui soit nommée. Cela ne peut suffire évidemment à prouver qu'à l'époque où il rédigeait les gloses de *M*, Guillaume de Conches habitait Chartres. Mais nous considérons que, dans le présent débat entre Paris et Chartres, l'examen des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien fait plutôt pencher la balance en faveur de Chartres [76].

---

75. Nous avons transcrit ce texte à la note 74. Les différences que l'on observe entre les leçons de *M* et celles de *P* peuvent tenir à des causes accidentelles : erreurs de copistes, etc. Mais il peut se faire aussi que les gloses de *M* (œuvre de jeunesse) et les gloses de *P* (œuvre de vieillesse) n'aient pas été écrites dans le même lieu.

76. Signalons aussi les deux textes suivants qui peuvent avoir un certain intérêt : *Glose sur Priscien* XVIII, 74 (p. 238, 12) : « Aliquando imperamus ut id quod nondum est in preterito perfectum sit ut, exiens mane ab hospicio, dicam servienti : 'Cum revertar, paratum sit prandium' » (*P*, f. 133^{rb}). — *Glose sur Priscien* XVII, 197 (p. 204, 24-27) : « Cum enim dico 'iste equus meus est', totum hoc significat principium huius possessivi circa possessorem quod genitivus primitivi, si diceretur 'iste est equus fizici' (fiziei *cod.*) » (*P*, f. 125^{rb}). Notons, à propos de ce dernier texte, que dans un chapitre plein d'une cinglante ironie à l'adresse des médecins, Jean de Salisbury semble employer indifféremment les termes *medicus* et *physicus* : Jean de Salisbury, *Policraticus* II, 29 (éd. Webb I, p. 166-169).

2. — *Maître et disciples.*

Plus intéressants que les renseignements d'ordre biographique sont les passages des gloses sur Priscien où Guillaume de Conches nous laisse entrevoir quelles étaient ses exigences dans le domaine des études. Voici, par exemple, quelques lignes qui fustigent les mauvais maîtres :

> *Glose sur Priscien* XVII, 2 (p. 108, 8) : *Debe⟨mus⟩ inqui⟨rere⟩* a magistris et proprio ingenio, non coacti ut parvuli nec propter emolimentum ut avari, nec propter laudem ut superbi, sed *dili⟨gentissime⟩*, id est diligencia ipsius scientie. Qui enim scientiam quam querit diligit, facile illam reperit. Diligencia enim, teste CHALCHIDIO, res difficiles faciles facit [77]. Inde est quod multos hodie legere set paucos proficere videmus. Non enim legunt quia artes diligant, sed ut pecuniam vel laudem adquirant. Sed hoc modo [78]
>
> milicia nullus ad astra venit ;
>
> quia, secundum FULGENCIUM, hodie est periculum et nosse et habere [79].

Nous sommes ici en présence d'un thème que Guillaume de Conches se plaît à développer. Il l'a fait, en particulier, dans sa *Philosophia* (IV, 37 ; PL 172, 99-100). Et nous trouvons là un nouvel indice en faveur de l'authenticité des gloses sur Priscien. Tout comme dans la *Philosophia* encore (IV, 38 ; PL 172, 100AB), le maître des gloses sur Priscien est, pour son disciple, « plus que père » :

> *Glose sur Priscien, Instit., Épître dédicatoire,* 4 (p. 2, 21-22) : Ita peto veniam quantitatis, *quam⟨vis ad⟩ Her⟨odiani scriptorum⟩ pe⟨lagus et ad⟩ patris eius Apol⟨onii⟩*, id est magistri. Magister quodam modo gignit discipulum in sapientia, scilicet melius ei esse confert quam verus pater (*M*, f. 2va) [80].

---

77. CHALCIDIUS, *Épître dédicatoire de sa traduction du Timée* (éd. F. G. A. MULLACH, p. 147-148).

78. En supposant *huiusmodi* à la place de *hoc modo*, la phrase pourrait prendre un sens plus acceptable.

79. *P*, f. 85^{vb}-86ra. La citation de FULGENCE, *Virgiliana continentia* (éd. R. HELM, Leipzig 1898, p. 83, 8-9) : *Vae, inquam, nobis, apud quos et nosse aliquid periculum est, et habere*, se retrouve dans la *Philosophia* III, Préface (PL 172, 75B).

80. Ce texte manque dans le manuscrit *P*. L'idée qui est exprimée ici, se rencontre dans la *Pantegni* de Constantin l'Africain, auteur qui était familier à Guillaume de Conches : « Oportet eum qui medicine vult obtinere habitum ut magister ab eo honoretur, laudetur, sibique sicut parentibus serviatur. Parentibus enim est exhibendus ut his a quibus esse sumitur. Magister honorandus ut a quo esse rude et informe informatur » (CONSTANTINI AFRICANI *Opera*, t. II, Basileae 1539, p. 1).

Au XV^{e} siècle, Cristoforo Landino, sollicitant de Pierre de Médicis la chaire de Marsuppini, écrira : « Nonne et te cum mihi honorifice vivendi prebueris, ut alterum parentem semper amare debebo ? Ille enim ut tantum sim, tu vero ut bene sim, causa eris » (cité par R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris 1958, p. 194,

L'attitude de déférente soumission que Guillaume de Conches aimait trouver chez ses élèves, est précisément celle-là dont lui-même faisait profession à l'égard de ceux qui avaient été ses maîtres :

> *Glose sur Priscien* XVIII, 5 (p. 212, 1) : Hic habemus Prisc⟨ianum⟩ auctorem obliquum modo a nomine, modo a verbo exigi. Sed hoc quod moderni dicunt dictionem a dictione regi, neque hic neque alibi invenimus. Quoniam tamen magistri nostri quibus non fas est contra dicere — non enim meliores sumus quam patres nostri (*III Reg.* 19,4) — hoc dixerunt, quid nobis de regimine dictionum videatur, breviter ostendamus (*P*, f. 127ra).

C'est que Guillaume de Conches n'ignore pas les limites et les exigences de sa profession de grammairien. La tâche qu'il s'est donnée ne consiste pas à forger de nouvelles règles. Bien au contraire, ce qu'il veut faire, c'est retrouver, par delà les déviations de certains *moderni*, la saine tradition des anciens. Parmi ces *moderni*, il y a des hommes qui furent ses maîtres, qu'il respecte et qu'il aime et qu'il n'ose contredire. De là, une attitude qui peut nous paraître hésitante. Mais le dessein fondamental de l'auteur ne saurait être douteux :

> Vel dicamus quod sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum (*P*, f. 49^{vb} et *M*, f. 45^{rb}) [81].

3. — *Nains et géants.*

Il est une image fameuse pour exprimer le double souci de fidélité au passé et de dévouement au présent en quoi se résume l'humanisme chartrain : celle des nains juchés sur les épaules des géants. La célèbre comparaison, tombée de la chaire de Bernard de Chartres, nous a été rapportée en ces termes par Jean de Salisbury : *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea* (*Metalogicon* III, 4 ; éd. C. C. I. Webb, Oxford 1929, p. 136, 23-27). Sous le rapport de la forme, on ne saurait souhaiter rien de plus achevé, rien qui donne une idée plus flatteuse de l'humanisme de leur auteur que ces lignes de Jean de Salisbury. L'auteur du *Metalogicon*, toutefois, n'a pu entendre Bernard de

---

n. 3). Sur l'existence de ce thème chez les auteurs musulmans, cf. P. Thillet, *Sagesse grecque et philosophie musulmane*, dans *Mardis de Dar el-Salam, MCMLV*, Paris 1958, p. 57-93, en particulier p. 80 (n. 13) et p. 81 (n. 14).

81. On peut penser tout naturellement au mot d'Érasme : *Nos vetera instauramus, nova non prodimus* que cite et que commente si finement E. Gilson, *Notes sur une frontière contestée*, dans *Archives d'Hist. doctr. et littér. du Moyen Age* 25 (1958) p. 88.

Chartres en personne. Ce qu'il nous apprend à son sujet, il l'a appris lui-même de la bouche d'anciens élèves de Bernard de Chartres, parmi lesquels il faut citer Guillaume de Conches. Précisément, les gloses écrites par ce dernier sur Priscien contiennent la comparaison des nains et des géants. Voici, successivement, les textes du manuscrit *M* et du manuscrit *P* [82].

> *Cuius auctores.* Dixerat veteres pec⟨casse⟩ in arte gra⟨matice⟩. Sed ne aliquis desperaret de eius correctione quia ex quo veteres, qui magis erant sapientes, non poterant corrigere illam, multo minus moderni eam corrigere possent, ideo possibilitatem corrigendi eam in modernis ostendit. Et hoc est : *Auctores cuius* gramatice, *quanto iu⟨niores⟩* posteriores, *tanto perspi⟨caciores⟩*. Bene dicit quia moderni perspi⟨caciores⟩ sunt quam antiqui, sed non sapientiores. Antiqui non habuerunt scripta nisi ea que ipsi composuerunt. Nos autem habemus omnia eorum scripta et omnia insuper que ab initio usque ad nostrum tempus fuerunt composita. Et ita plura perspicimus il(lis sed) [83] non plu(ra sapi)mus. Multo maior enim sapientia est nova invenire (.....) di(...) [84]. Unde sumus quasi (nanus) aliquis humeris gigantis superpositus. Ille quidem aspicit longius gigante, non ex quantitate propria, sed ex quantitate suppositi. Similiter et nos plura videmus antiquis, quia scripta nostra parva et magnis eorum operibus superaddita, sed non ex ingenio et labore nostro, immo illorum (...) [85] (*M*, f. 1^{vb}-2ra).

> *Cuius.* Ne disperaret aliquis de correptione, cum antiqui tam correpte illam scripserant, commendat iuniores gramaticos sic. *Cuius* gramatice *auctores* existentes *tanto perspi⟨caciores⟩ quanto iu⟨niores⟩*. Non dicit doctiores, sed perspicaciores. Non enim plura scimus quam antiqui, sed plura perspicimus. Habemus enim illorum scripta et, preter hoc, naturale ingenium quo aliquid novi perspicimus. Sumus enim nani (uani *cod.*) super humeros gigantum, ex alterius qualitate multum, ex nostra parum perspicientes (*P*, f. 2ra).

Les gloses de Guillaume de Conches sur Priscien sont donc un témoin nouveau du succès obtenu par la célèbre comparaison des nains et des géants. C'est un témoin plus direct, peut-être, que tous ceux qu'on a pu invoquer jusqu'à ce jour, puisque Guillaume de Conches fut formé à l'école de Bernard de Chartres [86]. On comprend du même

---

82. Cette glose se situe dans le commentaire de l'épître dédicatoire de Priscien (p. 1, l. 6-7). Notre lecture du texte de *M* est conjecturale, car les photos que nous possédons sont très défectueuses en cet endroit.

83. Les mots mis entre parenthèses ne sont présentés que comme des conjectures.

84. On pourrait supposer quelque chose comme : *Multo maior enim sapientia est nova invenire quam vetera disponere.*

85. Dans la parenthèse on suggère de mettre le mot *commercio.*

86. Les textes ont été signalés dans les travaux suivants : R. Klibansky, R. E. Ockenden, G. Sarton, *Standing on the Shoulders of Giants*, dans *Isis* 24 (1935) p. 107-109 ; 25 (1936) p. 451-452 ; 26 (1936) p. 147-149 ; J. de Ghellinck, *Nani et gigantes*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (*Bulletin Du Cange*)

coup comment les *Institutiones* de Priscien pouvaient fournir au maître de grammaire un excellent prétexte pour une « digression sur les anciens et les modernes »[87].

4. — *Grammaire et Philosophie.*

Que la grammaire, et tout particulièrement celle de Priscien, ait été en honneur à Chartres bien avant Guillaume de Conches, c'est ce qu'atteste une lettre écrite vers l'an 1000 par saint Fulbert, évêque de Chartres, à Bonibert, évêque de Cinq-Églises en Hongrie. En ce temps-là, la bibliothèque de l'Église de Chartres était assez riche pour que Bonibert lui demande l'aumône d'un manuscrit de Priscien et pour que Fulbert exauce avec empressement une telle demande[88]. Au XII^e^ siècle, Thierry de Chartres considère que la grammaire est le coryphée des arts libéraux. Car la plus élémentaire des disciplines est aussi la plus indispensable. C'est elle que Thierry nous décrit, matrone à la mise sévère, s'avançant la première dans ce synode où *Trivium* et *Quadrivium* travaillent à l'éducation de l'humanité[89].

---

18 (1945) p. 25-29 ; A. Buck, *Aus der Vorgeschichte der « Querelle des Anciens et des Modernes » in Mittelalter und Renaissance*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et documents* 20 (1958) p. 527-541. Notons au passage un texte qui ne semble pas avoir été remarqué. Parlant du livre qu'il présente à son lecteur, Alain de Lille écrit : « In hoc tamen nulla vilitate plebescat, nullos reprehensionis morsus sustineat, quod modernorum redolet ruditatem, qui et ingenii preferunt florem et diligentie efferunt dignitatem, cum pigmea humilitas excessui superposita giganteo, altitudine gigantem preveniat et rivus a fonte scaturiens in torrentem multiplicatus excrescat » (Alain de Lille, *Anticlaudianus* ; éd. R. Bossuat, Paris, 1955, p. 55-56). Dans une perspective assez différente, on peut citer ces lignes du florilège théologique mentionné plus haut (*Rouen 553*, f. 134^va^) : « *Au⟨gustinus⟩* : Ipsa vero divina pagina quasi quidam altissimus gigas est, nos vero quasi parvuli pueri. Opportet ergo ut humiliet se et condescendat nobis ipsa divina scriptura, taliter loquens ut eam intelligere possimus. Ita plane facit. Condescendit nobis ipse altissimus gigas ita ut super eum ascendere possimus. Cumque super eum ascenderimus, elevat nos usque ad nubes ».

87. Il n'est pas douteux que l'influence exercée par Priscien au moyen âge a été considérable et que l'histoire — même l'histoire des idées — aura le plus grand avantage à en tenir compte. Les mots *quanto iuniores tempore, tanto perspicaciores* que M. Gilson attribue à Roger Bacon (*Opera hactenus inedita*, éd. R. Steele, I, 5) sont en réalité une citation de Priscien (*Institutiones, Epist. dedic.* 1 ; p. 1, 7). Cf. E. Gilson, *Notes sur une frontière contestée*, dans *Archives d'Hist. doctr. et littér. du Moyen Age* 25 (1958) p. 67, n. 4.

88. PL 141, 189C.

89. « In hac autem septem artium liberalium synodo ad cultum humanitatis conducta, prima omnium grammatica procedit in medium, matrona vultuque habituque severo » (Thierry de Chartres, *Prologus in Eptatheucon* ; éd. E. Jeauneau, dans *Mediaeval Studies* 16, 1954, p. 174). Les mots *ad cultum*

Tel est bien le contexte spirituel dans lequel il nous faut situer les gloses de Guillaume de Conches sur Priscien. Mais ces gloses, à leur tour, nous permettent de mieux comprendre ce que représentait l'étude de la grammaire dans la culture de ce temps.

La grammaire est un art, l'art qui contient tous les préceptes nécessaires pour écrire correctement et pour prononcer correctement ce qui est écrit. En compagnie de la rhétorique et de la dialectique, elle fait partie d'un ensemble qu'on nomme soit *Trivium* soit *Eloquentia*. Selon Guillaume de Conches, la grammaire ne relève pas de la philosophie. Voici en effet ce qu'il dit dans son prologue au *De constructione* de Priscien :

> Si quis querat cui parti philosophie subponitur liber iste, vel dicimus nulli, quia gramatica non est de philosophia sed de eloquencia, que esse diversa TULLIUS testatur [90] ; vel dicimus quod logice subponitur, est enim de sermonibus, logos autem est sermo (*P*, f. 85^{rb}).

Cette manière de voir est entièrement conforme à ce que Guillaume a pratiqué dans la plupart de ses écrits. Plusieurs fois, il a dû donner une classification des sciences : jamais il n'a fait entrer le

---

humanitatis évoquent tout naturellement ces *studia humanitatis* qui furent la passion des hommes de la Renaissance, mais que les Chartrains du XII^{e} siècle n'ignorèrent pas. Chalcidius, que l'on connaissait bien à Chartres, avait usé de l'expression *studia humanitatis* (CHALCIDIUS, *Proemium* [éd. F. G. A. MULLACH, p. 148] ; *Translatio Timei* 20 a [*ibid.*, p. 151] ; *Comment. in Timeum*, cap. 127 [*ibid.*, p. 210]). Voici comment Guillaume de Conches, dans ses gloses sur le Timée, entendait cette expression : « Sed studia alia sunt humanitatis ut practice, alia divinitatis ut theorice. Sed cum iste in omnibus floreret, maxime in studiis humanitatis, quia humanus homo erat. Vel studia humanitatis dicantur omnia que ab homine sciri possunt, in quibus omnibus iste florebat » (*Paris Nat. lat. 14065*, f. 53va). Et voici la glose sur *Timée* 20 a : « *In omnibus studiis humanitatis*, id est ethica, economica, politica ; vel in omnibus studiis que hominibus possunt inesse » (*Firenze Naz. Conv. soppr. E. 8. 1398*, f. 4^{vb}). Ces définitions ne sont peut-être pas très éloignées de celle que donne Leonardo Bruni : « Studium vero tibi sit duplex : alterum..., alterum in cognitione earum rerum que pertinent ad vitam et mores, que propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent » (*Epist.* VI, 49, cité dans R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris 1958, p. 114, n. 4).

90. CICÉRON, *De inventione rhetorica* I, 1 (éd. G. FRIEDRICH, Leipzig 1884, p. 117, 12-17). C'est par cette citation que commence le prologue de la *Philosophia* (PL 172, 41-42). Elle se trouve aussi dans les *Gloses sur Boèce* (*Consol.* I, prose I, 4) : « Sapientia vero et philosophia idem sunt ; sed unum nomen grecum, aliud latinum. Unde potest perpendi quod nec eloquentia nec aliqua pars illius de philosophia est. Quod auctoritate Tulli confirmatur, qui in prologo Rhetorice dicit : 'Sapientia sine eloquentia prodest sed parum, etc. » (cité par CH. JOURDAIN, dans *Notices et extraits de quelques manuscrits* (in 4°) XX, 2, Paris 1862, p. 72-73). Les *Gloses sur Macrobe* concordent à peu près littéralement avec le texte cité des gloses sur Boèce : cf. *Berne 266*, f. 1ra.

Trivium sous la rubrique « Philosophie »[91]. Cela ne signifie pas, loin de là, que la grammaire est une science négligeable. Le dernier chapitre de la *Philosophia* est, à ce sujet, d'une clarté qui dissipe toute équivoque[92]. La culture, au sens plein du mot, suppose une harmonieuse conjonction de l'éloquence (fournie par le *Trivium*) et de la sagesse (dont le *Quadrivium* est un élément important). Mais, au sein même du *Trivium*, la collaboration des trois arts est requise : ni la grammaire seule, ni la seule rhétorique ou la seule dialectique ne peuvent suffire à faire un homme parfaitement éloquent[93]. Car Guillaume de Conches, comme tout bon Chartrain, soutient, à la fois, ces deux thèses : que chaque discipline possède sa spécificité propre et que, néanmoins, toutes sont solidaires. Nous voudrions citer ici quelques textes où est affirmée la distinction de la grammaire par rapport aux autres arts.

Glose sur Priscien V, 46 (p. 172, 2) : *Numerus*, in gramatica, quia omnis ars modo suo accipit voces (*P*, f. 47^{vb}).

Glose sur Priscien I, 25 : Non enim in hac arte (= *la grammaire*) sic accipimus accidens ut in dialetica, in qua tamen non habemus pro incunvenienti si accidens sit quod in nullo subiecto est (*P*, f. 14^{va}).

Glose sur Priscien II, 14 : Gramaticus enim et dialecticus diversa sunt, quia habent diversas diffinitiones, et tamen idem multociens est dial⟨ecticus⟩ et gramaticus (*P*, f. 23^{rb}).

Glose sur Priscien II, 14 : Non enim sola significatio sed modus significandi facit veritatem vel falsitatem. Sed quia magis hoc ad dialect⟨icam⟩ pertinet quam ad gramaticam, id ad tempus postponamus (*P*, f. 24^{vb}).

Glose sur Priscien II, 25 : Et est idem omonimum in gramatica quod equivocum in dialetica (*P*, f. 30^{ra}).

Glose sur Priscien XVII, 25 : Sed quia hoc plus pertinet ad dialeticam quam ad gramaticam, ad expositionem littere transeamus (*P*, f. 96^{va}).

Ailleurs, c'est le *physicus* qui est confronté avec le *gramaticus* :

Glose sur Priscien III, 2 (p. 83, 20) : Qualiter accidentia crescant et utrum ex sui natura et subiecti, hoc tractare phisicorum, non gramaticorum est (*M*, f. 36^{ra} et *P*, f. 38^{rb}).

Gramaticus et *physicus*, Guillaume de Conches était l'un et l'autre. Mais lorsqu'il commentait Priscien, c'est l'homme de la grammaire qui parlait en lui.

---

91. Cette classification des sciences se trouve dans les gloses sur Boèce, dans les gloses sur Macrobe, dans les gloses sur le Timée. Au même courant de pensée appartient le ms. *Bamberg Q. VI. 30* (XII^{e} s.) cité dans M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz 1957, t. II, p. 36-38.

92. PL 172, 100 C-D.

93. La justification de ceci se trouve dans le texte que nous publions en appendice.

5. — *Grammaire et théologie.*

Nous venons de voir quelle était la situation de la grammaire par rapport à quelques-uns des arts libéraux. Une question peut maintenant être posée : comment se situe la grammaire par rapport à la théologie ? Si l'ensemble du savoir est une pyramide, la grammaire en est la base, et la théologie le sommet. Ou mieux, pour reprendre une image médiévale, celle-même que Boèce a vue peinte sur les vêtements de la Philosophie, la grammaire est le premier degré de l'échelle qui conduit à la science sacrée. Dans son poème allégorique *Anticlaudianus*, Alain de Lille exprime la même idée lorsqu'il décrit le char qui doit emporter l'âme vers les régions sublimes où Dieu se laisse contempler. La confection de ce char est l'œuvre des sept arts libéraux : à la grammaire revient la tâche de fabriquer le timon [94]. Une telle vision des choses — qui est certes courante au XII[e] siècle — semble donner pleine satisfaction aux esprits qui ont le goût de l'ordre et de la clarté. Il faut bien reconnaître pourtant que certains faits sont assez gênants pour la belle harmonie de la théorie. La Sainte Écriture et les livres des Pères ne s'accordent pas toujours avec les règles de Priscien. Que penser en pareil cas ? Il y a ceux qui se réjouissent, discrètement ou bruyamment, de voir dans ce désaccord une excellente occasion pour humilier la science profane devant la science sacrée. Quelque chose de ce sentiment paraît percer à travers les lignes suivantes d'Arnaud de Bonneval : *Neque enim magnum est aliquoties peccare in Priscianum, si tali peccato edificare poteris christianum* [95]. A vrai dire, on ne voit pas par quel privilège les solécismes, même dévots, auraient sur le langage correct l'avantage de servir mieux la gloire de Dieu. Mais on ferait de beaux contresens si l'on prenait ces déclarations un peu fanfaronnes pour des professions d'obscurantisme. Ainsi que l'a justement fait observer le P. de Lubac, « ce sont souvent les auteurs les plus lettrés, les plus férus de 'grammaire', ou les plus experts dans l'art de bien dire, voire les plus ardents à promouvoir les études libérales en vue des études sacrées qui s'en font les propagateurs » [96].

---

94. Alain de Lille, *Anticlaudianus* II, 380-513 (éd. R. Bossuat, Paris 1955, p. 84-87).

95. PL 189, 1570. Arnaud était abbé de Bonneval près Chartres († c. 1156).

96. H. de Lubac, *Saint Grégoire et la grammaire*, dans *Recherches Science relig.* 48 (1960) p. 206. En fait, le P. de Lubac parle des auteurs qui ont propagé le mot de S. Grégoire : *indignum vehementer existimo ut verba celestis oraculi restringam sub regulis Donati.* Mais la remarque du P. de Lubac convient parfaitement au cas qui nous occupe ici.

Quoi qu'il en soit, l'attitude de Guillaume de Conches nous paraît assez nette. Il dit et redit, ce qu'ont déjà dit et redit tant d'autres avant lui, que la *divina pagina* n'est pas assujettie aux règles de la grammaire [97]. Mais observons d'un peu plus près son comportement dans toute circonstance où la grammaire et la science sacrée se trouvent en conflit. Nous constaterons qu'il donne presque toujours deux solutions à la difficulté qui s'offre à lui : *Vel dicemus... vel...* L'une des solutions consiste, précisément, à dire que la *divina pagina* échappe aux impératifs de Donat et de Priscien. L'autre solution est une tentative — plus ingénieuse que sérieuse, peut-être — pour montrer que la violation de la grammaire n'est qu'apparente : là où le grammairien moyen voit la transgression d'une règle particulière, un grammairien mieux formé sait reconnaître l'application correcte d'une loi plus universelle. Donnons quelques exemples :

> *Glose sur Priscien* V, 52 (p. 175, 2) : Si quis opponat dicens quod hoc nomen 'sanguis' plurale habet ut « viri sanguinum » (*Ps.* 54, 24) et « qui non ex sanguinibus neque ex voluntate » (*Jo.* 1, 13), vel dicemus quod divina pagina non subiacet regulis huius artis, vel dicemus illa non esse ab hoc nomine 'sanguis' sed ab hoc 'hic sanguem' (*P*, f. 49ra et *M*, f. 44va, où on lit : *hoc sanguen*).

> *Glose sur Priscien* XVII, 30 (p. 127, 15) : Sed dicerent hoc esse falsum cum inveniatur 'mulier que dapnavit salvavit', nec tamen eadem mulier dapnavit et salvavit. Quibus respondemus vel quod divina pagina, ut domina arcium, nulli arti subiacet, vel quod illa locutio sit figurativa. Est enim sensus illius : idem sexus et dapnavit et salvavit. Et sic hoc nomen 'mulier' ibi est nomen sexus, non persone (*P*, f. 98^{rb}).

En d'autres circonstances, Guillaume de Conches avoue tout bonnement que le texte sacré pèche contre la grammaire. Que faire alors ? Se résigner, nous dit-il, mais non point imiter.

> *Glose sur Priscien* I, 52 (p. 39, 9) : *Cotes pro cautes.* Ideo ponit pluraliter quia 'cautes' singulare non habet, quamvis 'cos' singulare invenitur. Et nota quod, si inveniatur « non lotis manibus manducare » (*Mat.* 15, 20), non tamen debemus imitari sed autoritatem pati (*P*, f. 19^{vb}).

> *Glose sur Priscien* I, 52 (p. 39, 11) : Quod enim in evangelio « si quid alicui defraudavi, reddo quadruplum » (*Lc.* 19, 8) contra regulam. Regulare enim preteritum est : defrudavi (*P*, f. 19^{vb}).

---

97. L'idée que la science sacrée est soustraite aux contraintes grammaticales a été maintes fois formulée au moyen âge. On trouvera un certain nombre de formules-types dans les travaux déjà cités : Ch. Thurot, *Notices et extraits*, XXII, 2 ; M.-D. Chenu, *Grammaire et théologie* ; H. de Lubac, *Saint Grégoire et la grammaire*.

Dans les textes précédents, Guillaume de Conches s'efforce d'accorder certains tours de langage propres à la *Divina pagina* avec les règles de la grammaire. Ailleurs, il s'applique à concilier les récits de la Bible avec les lois de la nature. Ici et là, nous retrouvons, au fond, le même problème. Et dans l'un comme dans l'autre cas, la conduite tenue par notre auteur semble bien dictée par les mêmes préoccupations. S'il s'agit de concilier les récits bibliques avec les lois physiques, l'attitude à prendre est clairement définie par Guillaume dans sa *Philosophia* I, 23 (PL 172, 56C). Dans la recherche des causes, nous est-il dit, il faut procéder selon le rite institué par Moïse pour le repas pascal (*Ex.* 12, 4). Si un seul homme ne réussit pas à consommer l'agneau pascal, il ne devra pas pour autant brûler aussitôt ce qu'il n'a pu manger seul. Il devra convoquer son voisin le plus proche et l'inviter à manger. Si, alors, l'agneau n'a pu être mangé, mais alors seulement, on brûlera les restes. Et voici la signification de cette parabole. Le rôle du philosophe est de chercher à expliquer le plus qu'il peut les phénomènes par des raisons naturelles. Cela s'appelle manger seul l'agneau pascal. Aussi loin donc que peut être poussée l'explication rationnelle des faits, aussi loin il la faut pousser. Ce sont les mauvais philosophes — même s'ils se couvrent du manteau de la dévotion — qui crient au miracle avant même de s'être demandé si les causes naturelles ne suffisent pas à expliquer l'événement. Mais quand l'intelligence d'un chercheur isolé échoue dans sa tentative pour expliquer rationnellement les choses, il faut faire appel à un voisin, c'est-à-dire demander le concours d'un autre penseur partageant avec le premier « la même foi catholique ». C'est seulement si cette nouvelle tentative échoue qu'il sera permis de livrer nos doutes et nos difficultés au feu de la foi. Ainsi, on ne conclura au surnaturel et au miraculeux qu'après avoir épuisé sans profit tous les moyens naturels qu'on aura pu trouver.

Dérogation aux lois de la nature, dérogation aux lois de la grammaire : deux choses que doit bien admettre quiconque s'occupe un peu de théologie. Et certes, Guillaume de Conches admet parfaitement l'une et l'autre. La toute-puissance de Dieu justifie la dérogation aux lois de la nature. L'excellence de la science sacrée, reine des Arts, autorise la dérogation aux lois de la grammaire. Mais avant de conclure effectivement à l'une ou à l'autre de ces dérogations, Guillaume tentera de sauver le plus qu'il peut la légalité des phénomènes. Il n'admettra le miracle qu'après avoir tenté loyalement d'en faire l'économie. Il ne se résignera à voir, dans telle formule biblique, une faute contre la grammaire, qu'après avoir cherché, sans succès, la règle plus universelle qui eût pu la justifier.

6. — *Sur quelques diphtongues.*

Nous n'avons guère insisté jusqu'ici sur les doctrines grammaticales proprement dites qui sont contenues dans les gloses sur Priscien. Notre intention n'était d'ailleurs pas de le faire. A titre documentaire, nous transcrirons maintenant quelques lignes où il est question de diphtongues. Nous les livrons à la réflexion de ceux qui s'intéressent à l'édition des textes médiévaux.

> *Glose sur Priscien* XVII, 7 (p. 111, 21) : Et notandum quod, quamvis omnis ditongus duas obtineat vocales, non tamen in omni utraque sonat, sed in quibusdam ultima tantum ut ae, oe ; in quibusdam utraque sed altera magis ut au, eu. Si querat aliquis quare in istis utraque sonet, in illis altera tantum, dicimus quod 'u', que est ultima in istis, multos habet sonos : aliquando enim per se potest pronunciari, aliquando cum alio. Sed 'a' et 'e' unum solum habent : unde in eadem sillaba non possunt simul pronunciari. Sed, quamvis una pronunciatur sola, tamen debet utraque scribi. Propter imperitos qui volunt quicquid vident scriptum pronunciare, instituerunt moderni ut illa sola que ibi habet sonum scribatur, sed tamen ei virgula que sit ditongi nota subscribatur (*P*, f. 88ra).

> *Glose sur Priscien* I, 30 : Celare, in prolatione, equivocum est ad duo, et actum sculpandi et ad actum abscondendi ; et in scriptura non, quia habet ditongum cum significat actum sculpandi (*P*, f. 15^{rb}).

Des règles ainsi formulées, les copistes ne semblent avoir tenu aucun compte. Et lorsqu'à notre tour nous éditons des textes médiévaux, nous faisons comme eux.

7. — *Pour de nouvelles recherches.*

Il reste à dire que le présent travail ne prétend pas épuiser l'intérêt des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien. Ces dernières sont susceptibles de donner lieu à de nouvelles recherches, en plusieurs directions. Il est permis d'espérer, en effet, que, grâce à ces gloses, l'histoire des doctrines grammaticales dans l'Occident latin pourra être mieux connue [98]. Par ailleurs, il n'est pas sans intérêt de constater la présence de ces mêmes gloses (par le manuscrit *M*) dans la bibliothèque de Coluccio Salutati. Ce père des humanistes florentins, que Poggio appelle *portum ac refugium omnium eruditorum, lumen*

98. Il faudra préciser, en particulier, le rapport entre les gloses de Guillaume de Conches et la *Summa* de Pierre Hélie. Entre les deux écrits, les ressemblances sont nombreuses et frappantes. Ch. Thurot, qui avait consulté le manuscrit *P*, sans pouvoir évidemment y reconnaître l'œuvre de Guillaume de Conches, écrivait au sujet de ce même manuscrit : « On y trouve de nombreux passages transcrits presque littéralement de Pierre Hélie, que l'auteur contredit cependant plusieurs fois » (*Notices et extraits* XXII, 2, p. 53). Il est trop clair que l'examen du problème doit être repris de fond en comble.

patrie, Italie decus [99], serait-il allé, pour parler latin, demander des conseils à Guillaume de Conches ? C'est une question que nous pouvons poser mais que nous n'avons point compétence pour résoudre. Notons seulement, une fois de plus, qu'entre les humanistes du XII^e siècle et ceux du XV^e tous les ponts n'étaient pas rompus [100].

* * *

Gloses de Guillaume de Conches sur les « Institutiones » de Priscien. Prologue et début des gloses.

(Deuxième rédaction)

[*Paris Nat. lat. 15130* (= *P*)]

[f. 1^ra] ⟨Q⟩uoniam in humanis inventionibus nichil ex omni parte posse esse perfectum, teste Prisc⟨iano⟩ [1] cognoscimus, non est incongruum si quod iuvenes [2] semiplenum scripsimus, senes corrigimus : « In antiquis enim scientia et in senibus viget prudencia » [3]. Glosulas igitur nostras de ortographia quas in iuventute semiplenas scripsimus, in nostra senectute corrigere agressi sumus. Non igitur novi operis hic queratur compositio, sed in additione pre⟨ter⟩missorum et recisione superfluorum veteris correptio [4].

---

99. Cité par E. Gilson, *Notes sur une frontière contestée*, p. 75, n. 17.

100. Les gloses de Guillaume de Conches sur le *Timée* étaient présentes au XV^e siècle dans certaines bibliothèques d'Italie. Le ms. *Venise Marc. lat. 1870* appartenait au cardinal Bessarion. Le ms. *Vat. Urbin. lat. 1389* contient, au folio 97^v, la note suivante : « Iste liber gloxarum super Timeo Platonis constitit m⟨ich⟩i Leonardo M. M. de me⟨n⟩sse augusti 1434 l⟨i⟩b⟨ras⟩ 6, s⟨olidos⟩ 14, d⟨enarios⟩ 6 ». Quant aux gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe, on peut remarquer que le ms. *Vat. Urbin. lat. 1140*, qui en contient le texte, est du XV^e siècle. Et c'est encore le début de ces mêmes gloses sur Macrobe que recopiait Jean Le Bègue (1368-1457) dans son florilège (ms. *Paris Nat. lat. 3343*, f. 143^v).

1. Priscianus, *Epistola ad Institutiones dedicatoria*, 3 (*Grammatici latini*, ed. H. Keil, vol. II, p. 2, 13-14).

2. inuenies *cod.*

3. *Job* 12, 12. Eumdem sacrae Scripturae versum citat noster Willelmus cum exponit Platonis Timaeum (20e) : *Senectus enim ad docendum est conveniens, quia «in senibus est sapientia et in antiquis prudentia»* (Willelmus de Conchis, *Glosulae super Timaeum*, cap. XXIII, iuxta editionem quam praeparavimus quamque, Deo iuvante et nullo alio obstante, aliquando typis mandabimus).

4. Cf. Willelmus de Conchis, *Glosulae super Timaeum* (cap. I, iuxta editionem supra citatam) : *Super predictum aliquid dicere proposuimus, aliorum superflua recidentes, pretermissa addentes, obscura elucidantes, male dicta removentes, bene dicta imitantes.* In ipsis super Priscianum (ed. Keil, p. 1, 12) glosulis, Willelmus ait : *Quatuor enim sunt leges corretionis. Quicumque enim aliquod opus corrigit, sic debet corrigere quod comprobet benedicta, vituperet maledicta, rescindat superflua, addat pretermissa* (ms. *Florence Laur. S. Marco 310*, f. 2^ra).

Sed quoniam ortographia ad gramaticam, quam nullus artem esse dubitat, pertinet, omnis vero ars vel est extrinseca vel intrinseca, Prisc⟨ianus⟩ autem de intrinseca arte gramatica ita exequitur quod de extrinseca etiam non loquitur, de extrinseca arte, ante quam exponamus, aliquid breviter dicamus. Ad extrinsecam igitur artem considerare pertinet quid sit ars ipsa, quod nomen ipsius, que causa nominis, quod genus, quod officium, quis finis, que materia, que partes, quod instrumentum, quis artifex, quis doctor, que auctoris intencio.

Ars igitur GRAMATICA est collectio preceptorum quibus ad recte scribendum et recte scripta prononciandum instruimur ; dicta ars quia illius precepta manus et linguas hominum quodam modo artant ne aliter liceat vel scribere vel pronunciare [5]. Que differt a scientia. Scientia enim qualitas animi que illum cui inest gramaticum efficit. Quot sunt gramatici, tot sunt scientie quarum unaqueque gramatica dicitur ; una vero ars tantum apud nos et apud latinos.

NOMEN huius artis gramatica, quod interpretatur litteralis : grama enim est littera. Ars ista litteratoria sive litteralis dicitur a latinis, a grecis vero dicitur gramatica. Sed quia greci prevalent latinis [6], ideo frequencius dicitur gramatica quam litteralis. Sed queritur, cum non de solis litteris sed de sillabis et dictionibus in ea agatur, quare pocius gramatica, id est litteralis, quam sillabalis vel dictionalis vel orationalis nominatur. Huic questioni quidam respondentes dicunt : 'De solis litteris in ea agitur', dicentes litteras IIII modis considerari. Aliquando enim simpliciter, id est sine aliarum coniunctione considera⟨n⟩tur, et sic littere nominantur ; aliquando coniuncte, sed sine consignificatione, et tunc sillabe nuncupantur ; aliquando cum significatione simplicis rei, id est qualitatis vel quantitatis, et tunc dictiones ; aliquando cum significatione pleni intellectus et plene sentencie, et tunc orationes dicuntur. Sunt igitur orationes, dictiones, littere, sillabe, quamvis aliter et aliter considerate. Cum igitur omnia de quibus in hac arte agitur sunt littere, non tamen omnia sunt sillabe vel dictiones, merito gramatica, id est litteralis, non sillabalis vel dictionalis nuncupatur. Alii dicunt quod gramatica dicitur, non a litteris sed a vocibus litteratis quia, exclusis vocibus alitteratis, de solis litteratis agitur. Quid autem sit vox litterata, quid illitterata, sequencia docebunt. Alii dicunt morem fuisse veterum intitulare sua opera ab eis que in ipsorum principiis tractantur, quemadmodum liber Geneseos, non quia in eo toto agatur [f. 1^{rb}] de genesi, id est creatione, sed quia in principio. Similiter librum [7] quemdam vocant Leviticum quasi sacrificialem, a levitis qui antiquitus sacrificia faciebant, non quia ubique agat de sacrificiis, sed quia in prima parte sui. Et librum quemdam aliter vocat Moyses Deuteronomii, quasi de s⟨ecunda⟩ lege — deuter enim est secundum, nomen lex — quia ille liber in prima parte

5. ISIDORUS, *Etymologiae* I, 1, 2.

6. In glosula super Priscianum XVII, 104 (ed. KEIL, III, p. 164, 6-7) Willelmus ait : *Et dicitur archaismus, id est mos principum. Greci enim principes latinorum fuerunt in sciencia* (*P*, f. 115va).

7. quem *add. cod.*

sui agat de secunda. Sic igitur ars ista gramatica, id est litteralis, dicitur, quia in eius principio de litteris agitur.

Genus huius artis est eloquencia. Ad hoc enim quod aliquis sit perfecte eloquens, tria ista sunt necessaria : scire recte scribere ad doctrinam absencium et ad confirmationem memorie, et scire recte scripta pronunciare ad doctrinam presencium, quod docet gramatica ; secundum enim scire diffinire, dividere, argumentari, quod docet dialetica ; tercium est scire persuadere et dissuadere, quod docet rettorica. Tres igitur sunt species eloquencie : gramatica, dialectica, retthorica. Quidam tamen dicunt gramaticam non esse speciem eloquencie, quia eloquencia non predicatur de gramatica. Non est enim verum quod gramatica sit eloquencia quia, si gramatica esset eloquencia, et propter eam scientiam posset aliquis dici eloquens. Sed si aliquis sciret gramaticam sine retthorica et dialectica, nunquam eloquens videretur. Nos contra dicimus quod si aliquis ita esset gramaticus quod nec dialecticus nec orator, eloquens esset nec videretur. Non enim hoc attribuimus, secundum usum loquendi, nisi ⟨ei⟩ qui in verborum inventione habundat et in coniunctione splendet. Quemadmodum, quamvis arimethica species sit sapientie, si aliquis sciret [et] naturam numerorum ita quod nichil aliud, sapiens tamen non iudicaretur. Igitur gramatica est eloquencia etsi non perfecta, et gramaticus eloquens etsi non perfecte. Vel, ut contencio tollatur, genus gramatice logica sermocinalis dicatur. Logica alia est rationativa, alia sermocinalis. Sicque est ad duo equivocum 'logica', hoc nomen, quod secundum logon apud grecos equivocum est et ad sermonem et ad rationem. Continet autem sermocinalis logica trivium ; rationativa vero dial⟨ecticam⟩ et rethoricam et sophist⟨icam⟩, et non gramaticam.

Officium huius artis : recte scribere et recte pronuntiare scripta. Finis eiusdem est ista scire. Et quia frequenter dicimus 'recte scribere' et 'recte pronunciare [8] scripta', quid hoc sit videamus. Scribere igitur est figuris visibilibus quod est pronunciabile [9] representare. Recte igitur scribere est secundum precepta huius artis visibiles figuras ordinare. Recte pronunciare est sine vicio barbarismi et soloecismi loqui. Et est barbarismus omne vicium quod fit in partibus dictionis, quod fit aliquando in substantia, vel quando litteram vel sillabam que ex prima inventione est in dictione sine omni ratione subtrahimus, vel que non debet esse addimus. Aliquando fit barbarismus in accidentibus istis, scilicet in ordine, tempore, spiritu, accentu, scriptura. In ordine fit quando litteram que debet preponi subponimus, vel e converso. In tempore fit quando quod productum ⟨est⟩ corripitur vel correptum producitur [10]. In spiritu fit [f. 1va] [fit] quando quod asperum ⟨est⟩ lenitur, quod lene et aspere pronunciatur. In tenore fit quando quod cui debet gravatur vel circumflectitur et e converso. In scriptura fit ut si sine ditongo scribatur 'quae' nomen vel cum diptongo 'que' coniunctio. Omne igitur tale vicium barbarismus,

8. pronunciaciare *cod.*
9. pronunciabilis *cod.*
10. producit *cod.*

id est mos barbarorum, vocatur. Barbari enim carentes regulis artis gramatice in multis peccant. Soloecismus vero est omne vicium quod fit in coniunctione dictionum ; dictus soloecismus a civitate Soloe que, in confinio barbarie sita, corrupte loquebatur. Sed vicia que dicuntur barbarismi, si cum ratione fiunt, metaplasmi vocantur. Soloecismi, si fiunt cum ratione, dicuntur a grecis scemata, a latinis figure. Unde Isidorus : « Figura est vicium cum ratione » [11].

Materia huius artis sunt ista tria : littera, sillaba, dictio. Addunt quidam [12] quartam orationem, affirmantes Prisc⟨ianum⟩ de illa agere in libro constructionum. Quod a nobis hac ratione non videtur. Ubi ostendit quid [13] sit littera et que eius accidencia et que cui preponuntur ad constituendam sillabam, tractatus est de littera, non de sillaba. Iterum, ubi ostendit que sit sillaba et que eius accidencia et que cui possit preponi ad constructionem dictionis, tractatus est de sillaba, non de dictione. Similiter, ubi ostendit quid sit dictio, que eius accidencia et que cui preponatur ad constructionem orationis, tractatus de dictione, non de oratione, debet vocari. Iterum, si de oratione ageret, illam, ut cetera de quibus agit, diffiniret et in species suas divideret et que dubia essent circa illam probaret. Sed, etsi diffinit eam propter evidenciam dictionis in cuius diffinitione fecerat mentionem de oratione, nunquam tamen illam dividit, neque que sunt dubia circa illam probat. Iterum, gramatici est discipulum usque ad constitutionem orationis ducere ; dialectici vero est orationem diffinire et dividere. Sunt igitur materia huius artis ista tria : littera, sillaba, dictio.

Partes illius sunt due : ortographia, id est recta scriptura — ortos enim rectum, graphia scriptura — et recta pronunciacio. Non habet species ars ista. Non enim concedimus his qui dicunt species huius artis esse gramaticam latinam, gramaticam grecam, quia similiter opporteret in ceteris artibus concedi [14], nec essent eedem artes apud nos et apud grecos.

Artifex huius artis est gramaticus. Et est gramaticus qui scit recte scribere et recte scripta pronunciare.

Autor vero est Prisc⟨ianus⟩ cesariensis.

Intencio auctoris est Iuliano imperatori de tercia decl⟨inati⟩one nominum et de preteritis verborum certas regulas tradere et omnia vicia latinorum gramaticorum corrigere et pre⟨ter⟩missa ab eis addere.

Cum omnis eloquencie. Quoniam multi ante Prisc⟨ianum⟩ de arte gramatica scripserant, ne hoc opus post scripta aliorum superflue videretur, prologum, in quo diversas causas illius post scripta aliorum ost⟨endit⟩, premittit ; in quo lectorem docilem, benivolum, attentum reddit. Ostendendo enim unde acturus est, reddit illum docilem ; ostendendo qualiter, benivolum ; ostendendo cur, attentum.

---

11. Isidorus, *Etymologiae* I, xxxv, 7. Eamdem definitionem tradit noster Willelmus in sequentibus locis : *super Priscianum* XVII, 155 (*P*, f. 123^{rb}) ; XVII, 181 (*P*, f. 123^{vb}).

12. quedam *cod.*

13. quod *cod.*

14. concedit *cod.*

Prima causa quam hic ponit est necessitas. Ars enim ista [f. 1^{vb}] ab omnibus qui de ea scripserant viciose erat scripta et a nullo latinorum correpta. Fuit igitur necessarium ut [ut] ab isto corrigeretur.

Modo littera sic exponatur ut 'cum', quia est causalis et subcontinuativa, a⟨d⟩ tempus differatur. *Invenio latinos celebrasse.*

Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

Édouard Jeauneau.

Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor

Im allgemeinen steht die Frühscholastik noch in einer recht lebendigen Verbindung mit der zum größten Teil durch Augustinus vermittelten Patristik, deren Ideen sie aufgenommen hat und auf ihre Weise weitergibt. Dabei sind mitunter gedankliche Fortschritte zu verzeichnen, während es anderseits kaum ausbleiben konnte, daß die von den Vätern erreichte Vollendung nicht überall ganz behauptet wurde. Wir müssen also jedes Mal im einzelnen festzustellen suchen, was die Theologie des 12. Jahrhunderts zu einem bestimmten Thema, das gegebenenfalls patristisch bereits gut ausgearbeitet war, zu sagen weiß. Als Beispiel sei hier die interessante Parallele Maria-Kirche herausgegriffen.

Die frühscholastischen Ausführungen zu diesem Thema sind uns durch die äußerst gründliche Monographie von H. Barré C. S. Sp., *Marie et l'Église, du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand* bekannt geworden [1]. Die Fülle des dort gebotenen Materials an gedruckten und ungedruckten Texten läßt das Schlußurteil einigermaßen überraschend erscheinen : «Non seulement l'idée que Marie est le prototype de l'Église ne constitue pas le thème central de la mariologie médiévale, mais il faut ajouter, pour rester fidèle à l'histoire, que l'étude des rapports entre Marie et l'Église n'est pas encore, à cette époque, une préoccupation majeure » [2]. H. Riedlinger bestätigt neuestens für ein enger gewähltes Blickfeld ein derartiges Ergebnis, wenn er schreibt : « Indes müßte jeder enttäuscht werden, der in den mariologischen Hoheliedkommentaren etwa tiefgründige Reflexionen über die Art und Weise der Gleichförmigkeit Mariens mit der Kirche suchen wollte. Denn die Autoren (des 12. Jahrhunderts) betrachten Maria tatsächlich als konkrete, lebendige Person... das Symbolhafte, das

1. *Marie et l'Église* I (*Bulletin de la Société française d'études mariales* 9), Paris 1951, 59-143.
2. A. a. O. 125.

Typisch-Ekklesiologische der Gestalt Mariens wird dagegen kaum einmal als solches in Betracht gezogen. Wohlgemerkt, es ist ihnen selbstverständlich, Maria stellvertretend für die Kirche zu setzen... aber es liegt ihnen offenbar nicht viel daran, ihr tiefes, unreflektiertes Wissen um die geheimnisvollen Zusammenhänge zwischen Maria und der Kirche in das Licht einer grellen, kritischen Bewußtheit zu heben »[3]. Wir wollen diesen beiden Urteilen keineswegs widersprechen, möchten jedoch die überragende Bedeutung eines Sermo des Gottfried von St. Viktor herausstellen, auf den übrigens Barré als erster schon hingewiesen hat [4].

Dem Theologieprofessor von Lille-Lyon, Ph. Delhaye, ist es vor allem zu verdanken, daß Gottfried (*Godefridus canonicus Sancti Victoris*, Godefroy) dem Dunkel der Vergessenheit entrissen wurde. Er hat nicht bloß sämtliche wissenswerte Angaben über dessen Persönlichkeit, sein Leben und seine schriftstellerische Tätigkeit (und deren handschriftliche Überlieferung) veröffentlicht [5], sondern auch eine allgemein anerkannte Edition seines Hauptwerkes, des sogenannten *Microcosmus*, geschaffen [6]. Den unserem Thema namentlich gewidmeten Sermo *De nativitate beatae Mariae* (mit dem Incipit « Sacram et salutiferam primae matris gratiae nativitatem omnes eiusdem gratiae secundas matres secundosque filios vel filias gratulanter ac devote celebrare convenit ») setzt er zeitlich vor die Abfassung des *Microcosmus*, also vor das Jahr 1185 [7].

Nach den wertvollen Arbeiten von Barré und Delhaye bleibt der wissenschaftlichen Forschung unter der gegebenen Rücksicht nicht mehr viel zu tun übrig. Wir bringen hier nur den vollständigen Wortlaut des erwähnten Sermo und versuchen dann anschließend, was so erst möglich wird, eine eingehende Würdigung seines Inhaltes nach

---

3. *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 38, 3), Münster i. W. 1958, 205.

4. « Seul le beau sermon de Godefroy de Saint-Victor sur la Nativité de Marie peut être considéré comme un exposé d'ensemble... Certaines idées ne sont représentées que par l'unique Godefroy de Saint-Victor » (a. a. O. 125). Vgl. auch die dort mitgeteilten Stellen aus dem Sermo in den Anm. 29, 79, 156, 258, 309, 310, 311, 341, 467, 493, 555.

5. *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor, Étude théologique*, Lille-Gembloux 1951. — *Les sermons de Goaefroy de Saint-Victor, leur tradition manuscrite*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 21 (1954) 194-210.

6. Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*. Texte établi et présenté par Ph. Delhaye, Lille-Gembloux, 1951.

7. *Les sermons...* 195 ; *Le Microcosmus...* 33. — Im *Microcosmus* beruft sich Gottfried selbst auf den *libellus sermonum* (lib. II, cap. 114 ; ed. Delhaye 126).

theologischen und dogmengeschichtlichen Gesichtspunkten. Unserem Texte liegt die einzige bisher aufgefundene Handschrift der Bibliothèque Mazarine (*Paris Maz. lat. 1002*, aus dem Ende des 12. oder aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts) zugrunde, die Delhaye bereits beschrieben hat [8].

I. — Text

Sermo ⟨Godefridi canonici S. Victoris Parisiensis [9]⟩ de natiuitate beate Marie

Sacram et salutiferam prime matris gratie natiuitatem omnes eiusdem gratie secundas matres secundosque filios uel filias gratulanter ac deuote celebrare conuenit.

Beatissimam autem Uirginem, cuius hodie ortum temporalem celebramus, matrem gratie recte dixerimus, non solum quia ipsa suis interuenientibus meritis et precibus omnem nobis gratiam apud Patrem [107v] gratiarum et fontem misericordiarum impetrare et potens et presto est, uerum etiam ob causam longe excellenciorem, quia uidelicet illum ineffabiliter mundo munda edidit, qui emphatice, i. e. expressiue, ipsa gratia dici potest. Sicut enim per emphasim, i. e. per expressionem, Deo dicere solemus : Deus meus, misericordia mea ; domine, refugium meum ; dominus illuminacio mea et salus mea et huiusmodi, sic sub eadem figura specialiter domino Christo dicere possumus : Dominus meus, gratia mea. Tum quia gratis est datus mundo, i. e. sola diuina caritate, nullis mundi precedentibus meritis, sicut scriptum est : Puer natus est nobis, filius datus est nobis, non enim ex operibus iusticie, que fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit. Tum quia mundo gratis est dans omnem uidelicet gratiam, quam ipse principaliter tamquam caput sui corporis sine mensura capiens omnibus suis membris large distribuit. Gratia enim et ueritas per Jhesum Christum facta et distributa est, ueritas facta, gratia distributa.

Non solum autem beatam Uirginem matrem gratie, sed et primam matrem gratie rectissime uocauerimus. Primam inquam tam dignitate quam tempore. Et dignitate quidem, quia ipsa Uerbum Dei diuinitus sibi infusum non solum spiritualiter, uerum etiam corporaliter gignere promeruit. Cetere namque sancte et caste et uirgines anime Uerbum diuinum sibi celitus inspiratum spiritualiter quidem concipere et gignere merentur, concipere audiendo, discendo, meditando, gignere do-[108r]-

8. *Les sermons...* 195 f. — Barré macht noch darauf aufmerksam, daß ein späterer Sermo unseres Gottfried *In nativitate beatae Mariae* (*Paris Bibl. nat. lat. 14515*, f. 157v-161r) das Thema teilweise wörtlich wieder aufnimmt (a. a. O. 127, Anm. 29). Aber für eine Rekonstruktion des ersten Sermo kommt dieser Text wohl kaum in Frage.

9. Quae uncis includuntur, supplevimus ex titulo totius libelli sermonum (*Paris Maz. 1002*, f. 1r).

cendo, predicando, operando. Propter quod eas secundas matres eiusdem Uerbi uel gratie prenominauimus, sicut scriptum est : Quia quicumque fecerit uoluntatem Patris mei, qui in celis est, ille meus frater, soror et mater est. Frater uel soror in utrolibet sexu, dum gignitur, mater in utroque sexu, dum gignit. Hoc inquam cetere uirgines sancte, ista uero unica, ista singularis, ista incomparabilis uirgo unum Dei Uerbum totum sibi per Spiritus sancti operacionem infusum non solum, ut diximus, spiritualiter, sed etiam corporaliter et personaliter ineffabili quodam modo ad salutem mundi protulit, quod nulli umquam aliorum contingere potuit.

O uere matrem in partu singulariter excellentem, o uere matrem in modo pariendi omnino singularem. O uiua Dei sapiencia, que ex ore Altissimi eternaliter et prodis et prodisti et in tempore non tantum in cor Uirginis spiritualiter, sed etiam in corpus eiusdem corporaliter introisti. Quis det misere anime mee cece et sordide dignam fieri concipere te uel spiritualiter ad sue cecitatis illuminacionem et sue feditatis emundacionem et gignere te ad sui et proximorum edificacionem ? Triplex enim est, o diua [10] sapiencia, tua generacio. Prima eterna soli eterno Patri sine matre, secunda temporalis soli temporali et singulari huic, de qua loquimur, matri sine patre, tercia temporalis quoque, sed multis sanctis matribus sexu indifferentibus sine masculo patre conueniens est, inter quas et me quoque tua queso gratia, o benigna sapiencia, connumerare dignetur. [108v] Merito ergo beata Uirgo hec prima dignitate mater gratie nuncupatur.

Tempore quoque nichilominus prima mater gratie dici potest. Cum enim sint duo genera hominum, carnalium uidelicet et spiritalium, malorum et bonorum, itemque duo genera eorundem matrum, natura et gratia, culpa et uenia. Sicut inter matres nature prima tempore inuenitur Eua, sic inter matres gratie prima tempore inuenitur ea, cui conuerso nomine prioris angelicum dictum est aue. Illa namque prima carnalem hominem carnaliter genuit mundo, ista prima spiritualem hominem spiritualiter genuit Deo. Illa ad culpam et dampnacionem, ista ad ueniam et saluacionem. Illa fuit prima ianua intrantibus in hunc mundum, ista fuit prima ianua intrantibus in celum. Illa prima facta est porta inferni, ista prima facta est fenestra celi. Illa primum Adam quodam modo habuit et sponsum et filium, ista secundum Adam contrario modo habuit et sponsum et filium. Illa namque suum Adam habuit sponsum quidem carne, filium carnalitate, sponsum carnali commixtione, filium carnalitatis et culpe iniciacione. Ista e contrario suum Adam habuit sponsum quidem mente, filium carne, sponsum spirituali copulacione, filium carnali generacione et miro quodam modo prius sponsum quam filium, sponsum spiritualem, filium corporalem. Illa denique fuit caput et principium totius mundi familie, ista fuit caput et principium universe Dei ecclesie. Ab illa namque tempus et lex nature, ab [109r] ista tempus et lex gratie initium habuit.

Iure ergo etiam tempore beata Uirgo prima mater gratie et caput

10. Forte corrigendum : *diuina*.

ecclesie appellatur. Quamuis enim ante ipsam multe sancte et electe anime fide et predestinacione ad quandoque futuram pertinuerint ecclesiam, nulla tamen ante ipsam presencialiter incipientem sic inchoauit uel fundauit sicut ipsa, que primum eius membrum et caput fuit. Nec obuiat, quod docente sacra scriptura beatum fructum uteri eius dominum Jhesum caput esse ecclesie didicimus. Aliter namque ista, aliter ille hoc dicitur. Ista tempore, ille auctoritate. Ista principio, ille principalitate. Ista materialiter tamquam prima eius pars et materia, ille causaliter tamquam prima eius efficiens causa. Nec ob hoc aliquis ecclesiam quasi bicipitem aut biceps monstrum finxerit, quia nec ob hoc aliquis aut quadrupes aut quatuor habere pedes dicitur, quia alios pedes corporis, alios habet pedes mentis.

Hodie ergo de stirpe dauitica egrediens uirga uirgo Maria uineam dominicam in se plantari incipientem tanquam primus et non ignobilis eius surculus inchoauit. Tunc enim quelibet res ex partibus constans recte inchoari dicitur, quando prima eius pars in substantiam ingreditur. Sic certe domus primo fundari dicitur, quando primus eius lapis in fundamento iacitur. Sic et uinea recte primo plantari dicitur, quando primus eius surculus in terra defoditur.

Hic est ille nobilis surculus, illa uiridis uirga et florens, quam sanctus propheta olim per [109v] Spiritum intuitus precinebat dicens : Egredietur uirga de radice Iesse etc. Uirga inquam directa, uirga gracilis, uirga delicata, uirga quam Spiritus sanctus in cantico amoris ascendentem uidens de deserto admiratur dicens : Que est ista, que ascendit per desertum sicut uirgula fumi ex aromatibus myrre et thuris et uniuersi pulueris pigmentarii. Quam idcirco nimirum congrua similitudine uirgulam et ascendentem per desertum dixit, quia de tam modica planta in tam magnam, tam ramosam tamque fructuosam arborem ecclesie a deserto Iudee incipiens et per medium gentilitatis desertum ascendens mirabiliter excreuit. Uel certe ideo uirgulam et ascendentem per desertum dixit, quia ex quo nata est, semper a terrenis et infimis mundi uoluptatibus nutu Dei longe facta tamquam uirga recta sese in celum erexit et per desertum, i. e. per celibem uitam procul a tumultibus seculi remotam, tam diu ascendere non desiit, donec usque supra celos peruenit, donec regna celorum fieri, i. e. super choros angelorum exaltari, meruit. Quam etiam pulchre uirgulam fumi dixit uolens latenti misterio significare eam fore, ut diximus, primam plantam ecclesie, que ecclesia nomine fumi hac racione significatur, quia sicut fumus uno et eodem tempore partim in auras resoluitur, partim adhuc de ignita materia nascitur, sic nimirum sic sancta ecclesia partim decedentibus quibusdam membris suis semper in celum rapitur, partim aliis succedentibus [110r] ex igne Spiritus sancti in aromatica materia, i. e. in sancte opinionis animabus, ardente semper noua renascitur. Unde et adiecit : Ex aromatibus. O uirgam sanctam, uirgam uere aromaticam, que tam ex ramis suis quam ex se, non solum myrre et thuris, i. e. mortificacionis carnis et deuote oracionis, fumum suauissimum in celos profundit et odorem, uerum etiam uniuersi pulueris pigmentarii, i. e. uniuersarum uirtutum pilo humilitatis quasi in puluerem redactarum, omnimodam redolet dulce-

dinem. Sicut enim species aromatice, species medicinales, tunc primum ualent ad confectionem, quando puluerizantur, sic utique uirtutes omnes suaue redolentes et spiritualium morborum curatiue tunc primum ducunt ad perfectionem, cum per uirtutem humilitatis quasi nichili estimantur. Que, scilicet uirtus humilitatis, adeo in beata Uirgine inter maxima eius merita preualuit, ut omnes alias uirtutes suas per eam quasi contuderit et puluerem estimauerit.

O beatam stirpem, o sanctam radicem, de qua talis pullulauit uirgula, que primum quidem modica, post in maximam excreuit uineam, uineam electam, uineam dominicam, uineam tam grandem, tam spaciosam, que palmites suos usque ad mare extenderet et usque ad flumen propagines eius, immo et a flumine usque ad terminos orbis terrarum, cuius umbra montes operiret et arbusta eius cedros Dei. Quam et si uindemiarent omnes, qui pretergressi sunt uiam, et si exterminaret eam aper de silua et si singularis ferus [110v] depasceretur eam et quantum in ipsis erat, radicitus euellere molirentur, nullus tamen preualuit aduersus eam, sed inter pressuras et tribulaciones magis ac magis excreuit et fructum fecit et facit in tempore suo. Exultet ergo et iocundetur hodie uniuersa mater ecclesia, quia non solum unius matris Uirginis celebrat ortum temporalem, sed etiam in una matre Uirgine suum recolit natalem. Quamuis enim una nascitur hodie uirgo Maria, in una tamen et cum una uniuersa nascitur, ut dictum est, ecclesia.

Nec obest, quod de latere Ade dormientis formata legitur Eua, in quo mistice intelligitur, quia de latere Christi in cruce morientis formata et sic non ab hoc die, sed a dominice passionis tempore inchoata uidetur ecclesia. Hoc inquam non obest. Hodie namque inchoata est nascendo, que tunc inchoata est renascendo, hodie per generacionem, que tunc per regeneracionem, hodie incepit esse, que tunc incepit sancta esse. Sic certe uniuscuiusque fidelis dupplex est natiuitas, una carnalis, alia spiritualis, una in uitam, alia in sanctam uitam. Hodie itaque non dico renata, sed nata recte creditur ecclesia, quando prima ecclesie nascitur persona. Ipsa namque beata Uirgo prima creditur fuisse inter omnes personas denuo per baptismi gratiam renascituras, que sole proprie et specialiter persone uel membra ecclesie dicuntur. Neque enim credendum est ipsam non summe baptismi gratiam percepisse, que ipsius gratie quasi fons et baiula meruit existere. Quam gratiam et si non alio tempore, [111r] tunc tamen eam perfecte credimus assecutam, quando Spiritu sancto in eam superueniente et uirtute Altissimi eam obumbrante ipsam gratiam in utero concepit. O quam uere in spiritu et igne baptizata fuit a superueniente Spiritu. Quam sic contigit emundari, ut et a preteritis, si que erant, ablueretur maculis et de cetero nulla posset peccati contagione maculari. Hec autem ideo dicimus, quia utrum sacramentaliter baptizata fuerit, nulla nobis adhuc certa auctoritas, qua id determinetur, occurrit, quamuis tamen adhuc superfuerit, quando illa generalis lex renascendi summi principis institucione promulgata est, qua dicitur: Nisi quis renatus fuerit etc.

Non solum autem ad litteram hodie beata Uirgo nascens nascentem inchoauit ecclesiam, uerum etiam eandem mistice re et nomine et nati-

uitatis sue tempore significauit. Et re quidem, quia uirgo hec, uirgo illa ; incorrupta hec, incorrupta illa ; sine macula et ruga hec, sine macula et ruga illa ; sponsa regis hec, sponsa regis illa ; mater hec, mater illa ; prima mater hec, secunda mater illa, immo secunde matres illa. Nam una matres, multe matres ; una ecclesia, multe ecclesie, sicut unus populus multi populi et e conuerso. Nomine quoque siue nominis interpretacione, quia Maria, i. e. maris uia, hec ; Maria, i. e. maris uia, illa. Utraque enim uera uia est, per quam de naufragio fluctuantis huius mundi euaditur. Utraque uera stella est in polo, i. e. in summo rerum cardine infixa immobiliter, que omnem hominem per mare huius [111v] seculi nauigantem, si in se intenderit, ad portum salutis eterne dirigit. Natiuitatis quoque sue tempore eam significauit expresse. Nascitur enim uirgo Maria tempore autumpnali, anno iam senescente, nascitur uirgo ecclesia in autumno seculi, mundi iam senio uergente. Nascitur uirgo Maria sole signum uirginis occupante, nascitur uirgo ecclesia sole iusticie Christo in Uirgine sibi habitaculum preparante. Neque enim tunc primum eam inhabitauit, quando in ipsam corporaliter introiuit, uerum etiam quando eam ex utero sibi uas electum sanctificauit. Quis etenim credat eum non ex utero matrem suam sanctificasse, qui prophetas et electos minores suos ex utero noscitur sanctificare ? Quomodo non ex utero sanctificaret unicam matrem suam Mariam, qui etiam ex utero sanctificauit non unicum prophetam suum Iheremiam. Prius, inquit, quam te formarem etc.

Sed iam, fratres karissimi, sermonem ad nosmetipsos conuertamus et inuestigemus, si possumus, quenam sit hec ecclesia, quam tantopere commendamus, quam uirginem, quam incorruptam, quam sine macula et ruga, quam sponsam regis et matrem predicamus, quam denique tante Uirgini et matri comparare presumimus. Num quidnam ipsa est ista murata, quibus includimur, edificia ? Non est ipsa per ueritatem, sed per significacionem. Significant enim hec eminentia, munda, dealbata intus et foris edificia eminentem uirtutibus, mundam a uitiis, castam mente et cor-[112r]-pore Dei ecclesiam, uiuis ex lapidibus constructam. Quid ergo ? Numquid ipsa est uniuersa christiani collectio populi ? Certe nec ipsa est uirtutis possessione, sed sacramentorum participacione, non numine, sed nomine, non merito, sed numero. Multi enim sunt uocati, pauci uero electi. Quid ergo ? An forte ipsa est ea, que uulgo dicitur romana aut iherosolimitana, gallicana aut hispana aut alia quelibet sic dicta ecclesia ? Quid dicam, fratres ? Uideo quidem et agnosco in his nomen ecclesie, sed non sic uideo uel agnosco rem nominis, seu quia latens est seu quia omnino non est. Quid enim ? Quenam istarum, que uulgo dicuntur ecclesie, uirgo est aut impolluta, digna uocari sponsa regis sine macula et ruga, sine macula inquam culpe criminalis et ruga dupplicitatis, sine quibus utique necesse est esse eam, que Dei uere sponsa est, ecclesiam ? Neque enim nunc de uenialium loquor macula [11], sine quo nec ipsa uera Dei sponsa in hac uia esse potest.

Proh dolor, quante sunt in luna, i. e. in ea que uulgariter dicitur eccle-

11. In margine.

sia, macule inquam etiam que numquam delebuntur. Circuite terras, circuite maria, circuite urbes, circuite uillas, circuite uicos, circuite plateas, circuite castra, circuite claustra, circuite domos, circuite angulos, ubique macule, ubique ruge. Nam ut deteriora pretermittamus, ubique doli, ubique fraudes, ubique mendacia, ubique periuria, ubique detractiones, ubique simulaciones, ubique odia, ubique simultates, [112v] ubique auaricia, ubique immundicia, ubique inuidia, ubique superbia. Heu mihi, que et quot et quante, quam fede quamque indelebiles macule, quam grosse quamque palpabiles ruge.

Quid ergo possumus dicere, fratres ? Ubinam inueniemus, quam querimus, uirginem sponsam regis et matrem ecclesiam, totam pulchram, totam immaculatam, cui uere sponsus dicat in canticis : Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te, tota inquam etiam in inferioribus membris ? An forte nomen est inane, nomen sine re ? Inuenimus quidem tempus natiuitatis eius, sed inuenire non possumus locum habitacionis eius ? Igitur aut latens est aut de medio sublata est aut de loco suo translata est. An forte que hodie nata est cum Uirgine, etiam in celum translata est cum Uirgine ? Ue nobis, si tota in celum translata est et non etiam in terris est.

Scio quidem, scio, quia in celis est habitacio eius, inter sanctos angelos Dei est conuersacio eius. Sed spero, quia non tantum in celis, uerum etiam in terris est. Audiui enim, quia dupplex est adhuc porcio eius, una regnans in celis, alia militans in terris. Non quero regnantem in celis, sed quero militantem in terris. Securus sum de ea, que regnat in celis, sed uehementer anxius sum de ea, que militat adhuc in terris. Uultis tamen scire, fratres, quenam sit et ubi sit hec uirgo sponsa regis et mater ? Certe, nisi fallor, ipsa est, ut descriptiue eam secundum uie statum demonstremus, dispersa collectio siue collecta dispersio [113r] sanctarum animarum uera fide et unanimi uoto in Deum tendencium. Dispersa inquam loco, collecta uoto ; dispersa locorum, non uotorum uarietate ; collecta uotorum, non locorum idemptitate. Non enim multos huiusmodi in uno loco, sed in uno uoto inuenies, multos inquam respectu malorum. Ipsa est namque paucitas granorum sub multitudine palearum latencium, que non ante manifestabuntur, quam in fine dominica area uentilabitur. Uel certe si moraliter eam libet intueri, ipsa est quelibet fidelis anima sincera fide et deuocione in Deum suspensa.

Triplex est enim, sicut ex sacris scripturis aduertimus, hec uirgo sponsa regis et mater. Prima est illa singulariter beata, que hodie nata est, uirgo sponsa regis et mater Maria. Secunda est generaliter illa beata uirgo sponsa regis et mater, que pariter hodie inchoata est ecclesia. Tercia est illa specialiter beata, que cotidie nascitur, uirgo sponsa regis et mater fidelis anima. Prima sic dicta historice, secunda allegorice, tercia tropologice. Prima singularis, secunda uniuersalis, tercia particularis. Prima namque est una uni, secunda uniuersa uni, tercia una quoque uni.

Hec ergo cogitantes, fratres karissimi, studeamus esse, quod dicimur. Dicimur uirgo sponsa regis et mater ecclesia, simus uirgo sponsa regis et mater ecclesia. Uirgo per corruptionis detestacionem et castimonie conseruacionem, sponsa regis per fidei et amoris deuocionem, mater per

sanam doc-[113v]-trinam et sanctam operacionem. Nemo seipsum seducat, nemo se decipiat, nemo sibi inaniter blandiatur, quia in presenti ecclesia ab hominibus numeratur. Quid enim mihi prodest in ecclesia ab homine numerari, si non etiam contingat ab illo superno meritorum inspectore in eadem realiter collocari ? Quid prodest bestie, si eam cecus inter homines numeret, quod utique uidens non faceret ? Non idcirco bestia homo aut homo bestia erit, karissimi. In discernendis meritis hominum omnes ceci sumus. Quis sit dignus gratia an odio, non uidemus. Solus ille supernus et infallibilis inspector singulorum iam qualitates et merita, et si nondum loca diuidit, qui etiam tandem de sagena ecclesie nostre [12] indistincte bonos et malos colligente alios eliget, alios eiciet et localiter edos ab agnis distinguet. Non ergo cogitemus fallere infallibilem, sed, ut diximus, satagamus esse, quod dicimur, non dici, quod non sumus. Alioquin ue nobis et dupplex ue. Primum quia non sumus, quod dicimur, secundo, quia dicimur, quod non sumus, quia indebitum nobis honorem per ypocrisim usurpamus. Nam simulata equitas dupplex est iniquitas.

Hoc autem, fratres, propter nos specialiter dico, qui recti speciem specialiter pretendimus, qui habitum perfectionis in nostro exteriori homine portamus, ne forte a secularibus illud euangelicum in nos retorqueatur : Attendite a falsis [114r] prophetis, qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces, a fructibus eorum cognoscetis eos. Uerum quia id sine gratia Dei esse non possumus, illam singulariter beatam matrem gratie, cuius hodie gloriosa celebratur natiuitas, illum quoque singularius beatum matris unigenitum per emphasim, ut diximus, gratiam uocatum suppliciter imploremus, quatenus alterius intercessione, alterius concessione, ab omni macula et ruga emundati sic rei, sicut nominis huius participes fieri mereamur. Quod ipse prestare dignetur etc.

II. — Theologische Würdigung

Der unmittelbare Eindruck, den diese Marienpredigt Gottfrieds in dem aufgeschlossenen Leser hervorrufen muß, spricht deutlich zu ihren Gunsten. Sie zeichnet sich durch verschiedene Vorzüge aus, so schon durch die ungemein klare Gedankenführung und durch ihre innige und fromme und zugleich rhetorisch beflügelte Sprache, die einen engen Anschluß an die der Hl. Schrift, zumal der Psalmen und des Hohen Liedes findet, und endlich noch besonders durch ihre eigene theologische Tiefe. Das Bestreben, den recht schwierigen Gegenstand genau zu erfassen und an Hand von Begriffsbestimmungen und exakten Unterscheidungen zu meistern, ist geradezu unverkennbar. Offenbar handelt es sich um die ausführliche Darstellung einer Lieblingsidee Gottfrieds ; denn selbst in seinem sonst wesentlich anders gearteten *Microcosmus* kommt er zweimal, wenn auch kurz,

12. Lectio dubia.

auf sie zurück [13], und sicher werden auch seine übrigen Predigten das gleiche Thema von neuem aufgegriffen haben [14]. Alles in allem genommen, muß man wohl das Urteil wagen, daß eine solche Leistung kaum von einem Theologen des 12. Jahrhunderts in dieser Höhe zu erwarten war.

Die Selbständigkeit ist zudem über jeden Zweifel erhaben, wie wir noch sehen werden. Als absolut neu muß namentlich die zusammenfassende Schau mit ihrer in die Einzelheiten gehenden Ausführlichkeit bezeichnet werden. Die *nativitas* scheint vorher nicht in die Parallele Maria-Kirche einbezogen zu sein, wie man auch selten mit dieser die andere Parallele Eva-Maria verbunden findet. Wenigstens nicht Gemeingut der frühscholastischen Mariologie sind die hervorgehobenen Ausdrücke « Maria mater gratiae » und « Maria caput Ecclesiae » [15]. Barré weist noch darauf hin, daß Gottfried allein in seiner Zeit den Vergleich Mariens mit der Kirche auf die Heilsbedeutung der beiden ausgedehnt hat [16].

Der Inhalt der Predigt wird verschiedene Kapitel der Theologie interessieren. So kann die Sakramentenlehre eine von Gottfried aufgeworfene Frage nicht übersehen, die Frage nämlich, ob Maria tatsächlich das Sakrament der Taufe empfangen habe. Der Ekklesiologie ist ein in etwa eigenartiger Kirchenbegriff dargeboten, der zwar ausdrücklich die sichtbare Seite der von Christus gegründeten Gemeinschaft hervorheben will, jedoch schließlich eine für unser heutiges Empfinden zu stark spiritualistisch gefärbte Note erhält. Zwei weitere Predigten unseres Theologen, die von Delhaye bzw. von Riedlinger ediert worden sind, gehen übrigens in mehr oder weniger dieselbe Richtung [17].

---

13. « Ponam inimicitias, inquit, inter te et mulierem... Vere diuinum et altissime profunditatis oraculum... in quo sic beate uirginis et matris dignitas singulariter commendatur, ut etiam uniuersaliter ecclesie et particulariter cuiuslibet electe anime, quod est semen mulieris, id est ecclesie, gratia commendetur » (II, cap. 129 ; ed. DELHAYE 140,22-141,2). « Illud diuinum oraculum supra commemoratum, antiquo serpenti dictum, uidelicet ipsa conteret capud tuum etc., post in beata uirgine et in ecclesia, cuius ipsa membrorum erat, perficiendum » (II, cap. 137 ; ed. DELHAYE 151, 1-4).

14. Viele von den *sermones* haben als Thema ein Marienfest oder die Kirche (vgl. die Übersicht bei DELHAYE, *Les sermons...* 197 f. und 200 ff.). Erst die Veröffentlichung wird ein Urteil über ihren eventuell mariologischen Inhalt ermöglichen, siehe aber auch die Beobachtung von Barré (Einleitung unserer Arbeit, Anm. 8).

15. Vgl. BARRÉ, a. a. O. 141, Anm. 467 und 136, Anm. 304.

16. A. a. O. 112.

17. DELHAYE, *Le Microcosmus...* 233-243 (*In die omnium sanctorum. — Maz. 1002*, f. 137^{v}-143^{r}). RIEDLINGER, a. a. O. 188-193 (*Sermo in generali capitulo. — Paris Nat. lat. 14515* und *14881*).

Am meisten Beachtung muß wohl die Mariologie den Ausführungen Gottfrieds schenken. Wenn wir einstweilen die Parallele Maria-Kirche unberücksichtigt lassen, lenkt vor allem seine Anschauung über die Sündenreinheit Mariens den Blick auf sich. An zwei Stellen erwähnt er das in der Frühscholastik noch nicht einheitlich gelöste Problem. Das erste Mal verlegt er die Reinigung der Gottesmutter in den Augenblick der Empfängnis ihres Sohnes (« Quam gratiam et si non alio tempore, tunc tamen eam perfecte credimus assecutam, quando Spiritu sancto in eam superueniente et uirtute Altissimi eam obumbrante ipsam gratiam in utero concepit ») ; indes sind seine Worte offensichtlich dahin zu deuten, daß er mit diesem Zeitpunkt nur den äußersten *terminus ad quem*, und zwar für eine vollkommene Reinigung angeben will. Das zweite Mal spricht er von einer « sanctificatio ex utero ». Obschon die Analogie zu Jeremias darin ein Äquivalent zu einer « sanctificatio in utero » erblicken könnte, so läßt sich eine derartige Interpretation doch wohl kaum aufrecht halten. Denn Gottfried erwähnt nirgends eine heilige Geburt Mariens, ja er schließt sie bewußt aus, wenn er die Unterscheidung von einer Geburt zum Leben schlechthin und einer Geburt zum heiligen Leben bringt. Er kennt also keine unbefleckte Empfängnis (im passiven Sinne) und auch keine unbefleckte Geburt der Gottesmutter, sondern lediglich eine Heiligung unmittelbar von der Geburt an, was sich übrigens in dogmengeschichtlicher Betrachtung als durchaus annehmbar herausstellen dürfte [18]. Allein die eine Tatsache bleibt so ungeklärt, warum Gottfried nicht seinem Vorgänger Richard von St. Viktor folgt, der ganz eindeutig eine « sanctificatio in utero » für Maria vertritt [19] ; es sei denn, man könnte die betreffende Schrift Richard absprechen und einer späteren Epoche zuweisen [20].

Ohne jeden Zweifel eignet unter mariologischer Hinsicht und wohl auch absolut der ausgeführten Parallele Maria-Kirche der allererste Platz. Gottfried setzt nicht nur die Geburt Mariens mit der Geburt der Kirche ineins, sondern versucht noch darüber hinaus,

18. Vgl. hierzu : J. Beumer, *Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont*, in *Scholastik* 35 (1960) 40-56.

19. « Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. Beata Maria virgo tota pulchra fuit, quia sanctificata in utero. Ab utero quoque egressa nec mortale umquam nec veniale commisit. Et ante conceptionem quidem Filii Dei prius per gratiam custodita est a peccatis, post hanc vero ita confirmata est ex virtute Altissimi, obumbrata et roborata, ut peccatum omnino committere non potuerit » (*Explicatio in Cant. cant.* 26 ; PL 196, 482).

20. Siehe dazu Riedlinger, a. a. O. 183 f. — Die klare Stellungnahme des Textes zu Gunsten der absoluten Sündenfreiheit Mariens macht die Zuweisung an Richard nicht sehr wahrscheinlich. Indes muß die Frage der Echtheit auf einer breiteren Basis entschieden werden.

die damit gegebene Gleichheit näher zu begründen und in ihrer « significatio mystica » darzutun. In diesem Zusammenhang bringt er die Dreiteilung « re et nomine et nativitatis suae tempore », wobei der zuerst genannte Punkt am wichtigsten ist und dementsprechend auf die verschiedenen Momente ausgedehnt wird ; diese sind die Jungfräulichkeit, die Unversehrtheit, die Makellosigkeit, die Brautschaft gegenüber dem König (worunter nach den vorausgehenden Erklärungen nur Christus gemeint sein kann) und die Mutterschaft. Letztere wird zwar nicht direkt in geistiger Weise auf die Menschen bezogen, jedoch kommt auf den Umweg über die Namensdeutung auch der soteriologische Aspekt hinzu (« Utraque enim vera via est, per quam de naufragio fluctuantis huius mundi evaditur. Utraque vera stella est in polo... quae omnem hominem per mare huius saeculi navigantem, si in se intenderit, ad portum salutis aeternae dirigit »). Maria steht so vor den Zuhörern der Predigt, wohl seinen Ordensbrüdern (vgl. den Schluß der Homilie), in ihrer geradezu einzigartigen Würde da, gewiß in Verbindung mit den anderen Gliedern der Kirche, der sie als « primum membrum » oder « prima persona » zugehört, und doch von ihnen abgehoben, als « prima mater gratiae » von den « secundae matres gratiae », immer auch in wesentlicher Unterordnung unter Christus, was gerade bei ungewöhnlichen Formulierungen (wie z. B. : « Maria caput Ecclesiae ») eigens betont wird. Vielleicht darf man die von Gottfried so tief eingehend ausgeführte Parallele in das eine Wort « Maria die Keimzelle der Kirche » zusammenfassen, obschon er selber diesen Ausdruck nicht verwendet, sondern sich mit Umschreibungen begnügt.

Es ist nicht anders als selbstverständlich, daß eine für überwiegend praktische Zwecke gehaltene Homilie keinesfalls die Erwartungen erfüllen kann, die bei einem systematisch ausgebauten Traktat der Mariologie berechtigt wären. Infolgedessen läßt Gottfried manche einschlägige Fragen unbeantwortet, weil er sie einfach von sich aus gar nicht stellt. So könnte man fragen : Beschränkt er etwa die Urbildlichkeit der Kirche in Maria auf die seinsmäßige Konstitution ihrer Person oder erblickt er diese Urbildlichkeit auch in ihrem bewußten Handeln während ihres Erdenlebens (in dem Jawort zur Menschwerdung des Gottessohnes und in der Anteilnahme an dessen Erlösungsopfer) und während ihres verklärten Lebens seit der Aufnahme in den Himmel ? Die Fürbitte der Gottesmutter wird nur einmal ganz gegen Ende der Predigt kurz erwähnt, aber nicht ausdrücklich mit der ihr wesenseigenen Stellung zur Kirche in Verbindung gebracht. Wie versteht er weiterhin den Titel « Mutter der Gnade » ? Nach seinen persönlichen Angaben derart, daß die Mutterschaft gegenüber dem Urheber der Gnade gemeint ist, nicht notwendig so, daß Maria außer dieser mittelbaren Einwirkung auch direkt

an dem Erwerb oder mindestens an der Ausspendung der einzelnen Gnaden beteiligt sein müßte. Bei diesen und ähnlichen Fragen muß klar auseinandergehalten werden, was die Texte in sich besagen und was eine systematische Entwicklung den dort grundgelegten Prinzipien entnehmen könnte.

Eine eigene Schwierigkeit ergibt sich aus von der Gottfried selbst vorgelegten Unterscheidung zwischen der Geburt zum Leben schlechthin und der Geburt zu einem heiligen Leben. Wenn sowohl Maria als auch die Kirche davon betroffen werden, wie es doch die durchgeführte Parallele verlangt, so paßt die Unterscheidung zwar einigermaßen für Maria, wenigstens in der Annahme Gottfrieds, daß ihre Geburt nicht sündenfrei gewesen sei, aber schwerlich für die Kirche. Denn diese besitzt kein natürliches Leben, das von dem übernatürlichen Leben abgehoben wäre, und wenn sie überhaupt existiert, so existiert sie als heilige Kirche. Demnach besagt die unter jeder Hinsicht natürliche Geburt irgendeines Menschen als solche, auch nicht die natürliche Geburt Mariens, noch nicht Geburt der Kirche. Indes läßt sich das, was Gottfried im Grunde verteidigen will, aufrecht halten. Es geht ihm nämlich allein darum, durch seine neue These von einer mit der Geburt Mariens identischen Geburt der Kirche der traditionellen Meinung nicht zu nahe zutreten, die den Opfertod des Erlösers als ihre Geburtsstunde betrachtet. Beide Behauptungen sind aber miteinander vereinbar, insofern die Geburt der Kirche am Geburtstag Mariens nur die vorwegnehmende Zuwendung der Erlösungsfrucht bedeutet, die erst am Kreuze verdient und erworben wurde. Jedoch sei bemerkt, daß Gottfried selbst diese Möglichkeit nicht erwogen hat.

Hiermit hängt eine zweite Schwierigkeit zusammen, die unser Viktoriner gleichfalls von sich aus zur Erörterung stellt. Wie kann Maria denn, so fragt er, das erste Glied der Kirche sein, wenn bereits vor ihr andere Menschen zu ihrer Gemeinschaft gehörten ? Die Antwort, die Gottfried gibt, befriedigt nicht vollauf. Sie sucht den Ausweg darin, daß zwar die anderen Menschen vorher zu der später kommenden Kirche in Glaube und Vorherbestimmung gehörten, aber keiner so wie Maria die Kirche begonnen und begründet habe. Er legt also, und das mit Recht, den Nachdruck nicht auf die zeitliche Priorität, sondern auf den Vorrang in der Wertordnung. Nur das eine möchten wir gerne erfahren, worin dieser positiv besteht. Vielleicht denkt Gottfried hier vor allem an die göttliche Mutterschaft Mariens, die ja auch sonst bei ihm als letzter Grund für die Einzigartigkeit ihrer Stellung in der Kirche angesehen wird. Anderes mag ergänzend hinzukommen.

Theologisch wertvoll, wenn auch zunächst nur im Bereich des sprachlichen Ausdrucks, sind die Unterscheidungen, die Gottfried

immer wieder anzubringen weiß. Sie seien hier in der Reihenfolge der Predigt kurz hervorgehoben: *Prima mater gratiae — secundae matres gratiae; prima mater tam dignitate quam tempore; triplex generatio, aeterna, temporalis beatae Virginis, temporalis multarum matrum; duo genera matrum, natura et gratia, culpa et venia; Maria et Christus caput Ecclesiae, tempore — auctoritate, principio — principaliter, materialiter — causaliter; duplex nativitas, una carnalis in vitam, alia spiritualis in sanctam vitam; beata Virgo significavit Ecclesiam re et nomine et nativitatis suae tempore; Maria et Ecclesia, utraque virgo, incorrupta, sine macula et ruga, sponsa regis, mater; Maria Ecclesiam significavit nominis interpretatione, quia utraque maris via, vera stella, quae hominem ad portum aeternae salutis dirigit; nativitatis suae tempore Maria Ecclesiam significavit, tempore autumnali — in autumno saeculi, sole signum virginis occupante — sole iustitiae habitaculum in Virgine praeparante; Ecclesia dispersa loco, collecta voto; triplex virgo, singularis (Maria), generalis (Ecclesia), specialis (fidelis anima); prima historice, singularis, una uni, secunda allegorice, universalis, universa uni, tertia tropologice, particularis, una uni.*

Die großen Vorzüge und die kleinen Mängel der Darstellung Gottfrieds werden wir noch besser verstehen, wenn wir sie dogmengeschichtlich einzuordnen suchen. Das soll nun im letzten Kapitel geschehen.

III. — Dogmengeschichtliche Einordnung

Alles, was wir von der Mariologie und Ekklesiologie der Frühscholastik heute wissen, läßt deutlich genug erkennen, daß die Parallele Maria-Kirche zwar nicht im Mittelpunkt ihres theologischen Denkens stand, wohl aber weitgehend Beachtung und praktische Anwendung erfuhr [21]. Schon wegen der lebendigen Verbindung mit dem Schrifttum eines hl. Ambrosius und eines hl. Augustinus konnte es gar nicht anders sein. Gottfried empfängt also auch von der Einstellung

21. Außer den schon oft genannten Arbeiten von Barré und Riedlinger wären einzusehen: J. Beumer, *Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik*, in *Zeitschr. kath. Theol.* 76 (1954) 411-439; H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle* (*Analecta Gregoriana* 74, sect. B 27), Rom 1954; F. L. B. Cunningham, *The Relationship between Mary and the Church in Medieval Thought*, in *Marian Studies* 9 (Paterson, New Jersey, 1958) 52-78; A. Piolanti, *Maria et Ecclesia. Quaedam inter utramque relationes a scriptoribus marianis saec. XII illustratae*, in *Euntes docete* 4 (1951) 324-338; L. Riudor, *Maria mediadora y madre del Cristo místico en los escritores eclesiásticos de la primera midad del siglo XII*, in *Estudios eclesiást.* 25 (1951) 181-218.

seiner Zeit, und seine Ausführungen zu der Parallele Maria-Kirche sind dadurch irgendwie vorbereitet, mindestens im allgemeinen und entfernt. Schwieriger wird es hingegen sein, für ihn eine direkte Abhängigkeit von einem Theologen der Frühscholastik nachzuweisen.

Wir wenden uns zunächst an die Schule der Viktoriner, weil von dort her am ehesten ein stärkerer Einfluß zu erwarten ist. Aber die Quellen, die das bezeugen, fließen recht spärlich. Hugo von St. Viktor selber, der anerkannte Meister, bringt die Parallele Maria-Kirche nur einmal, dann allerdings ausführlich und in ansprechender Form. Seine Worte lauten :

> Tota pulchra es, amica mea. O admirabilis amator ! O singularis doctor ! Quid dicis ? Ipsa est genitrix tua amica tua. Et quomodo amica tua ! Num genitricem ipsam credimus tuam amicam ? aut quomodo ? Certe amica est tua et genitrix tua. Amica tua quod intacta, genitrix tua quod fecunda. Tu siquidem integritatis filius et fecunditatis amicus, matrem habes virginem et amicam prole laetantem.
>
> Prius te genuit amica tua, mater et virgo Maria ; postea de te genita est amica tua, mater et virgo Ecclesia. In carnem veniens factus es filius sponsae tuae matris et virginis corpore ; in carne moriens factus es genitor sponsae tuae virginis fide. Nascendo de sponsa tua accepisti substantiam infirmitatis ; moriendo, sponsae tuae dedisti sacramenta incorruptionis.
>
> Utrobique dilector mirabilis, utrobique amator singularis : sponsam dilexisti, ut in ea nascereris, et sponsam tuam dilexisti, ut pro ea moreris. Et una est sponsa tua, una est columba tua, perfecta tua ; una est matri suae, una electa genitrici suae. Voca ergo sponsam tuam, invita amicam tuam. Voca formosus pulchram, speciosus decoram, dilectus unicam [22].

So sehr der Text auch gefallen mag, er wird unbestreitbar von den Ausführungen Gottfrieds übertroffen. Und Hugo äußert sich in dieser Weise nur ein einziges Mal, was bei der großen Anzahl seiner Schriften nicht ohne Bedeutung ist [23]. Auch die übrigen Viktoriner zeigen eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem in Frage stehenden Thema. Richard von St. Viktor z. B. bringt die Parallele Maria-Kirche überhaupt nicht [24], und Garin von St. Viktor, der bei Barré mit einigen

22. *De assumptione B. Mariae* (PL 177, 1211). Die Interpunktion nach Barré (a. a. O. 68).

23. Man könnte nur noch hinzufügen, daß sich das *Mariale* von Saint-Évroult auf den *Hugo magister* beruft. Siehe Barré, a. a. O. 106 und die dazu gehörende Anm. 436 (S. 140).

24. In der ihm zugechriebenen *Explicatio in Cant. cant.* ist sachlich wohl die Analogie Maria-Kirche die Voraussetzung, aber sie wird nicht formuliert ausgesprochen, und der Nachdruck liegt ohne Zweifel darauf, daß Maria die Kirche überrage. Vgl. folgenden Text : « Haec beata est illud signum magnum in coelo, mulier amicta sole... Est autem luna sub pedibus eius, id est Ecclesia triumphans, quia inferior est » (*ibid.* 39 ; PL 196, 517).

Zitaten vertreten ist, kann der chronologischen Reinhenfolge wegen kein Vorläufer unseres Gottfried sein [25].

Häufiger wird das Verhältnis Maria-Kirche von den Theologen des Cistercienserordens behandelt. Wir nennen hier als Exponenten Isaak von Stella und Serlo von Savigny, besonders auch deshalb, weil beide selbst im sprachlichen Ausdruck einige Anklänge an Gottfried aufzuweisen haben. Ersterer soll mit folgendem bezeichnenden Text zu Wort kommen :

> Unus enim totus ac solus Christus, caput et corpus ; unus autem is unius Dei in caelis et unius matris in terra, et multi filii et unus filius. Sicut namque caput et membra, unus et plures filii, sic Maria et Ecclesia una mater et plures, una virgo et plures. Utraque mater, utraque virgo ; utraque de eodem Spiritu sine libidine concipit, utraque Deo Patri sine peccato prolem fundit. Illa absque omni peccato corpori caput peperit, ista in omnium peccatorum remissione capiti corpus edidit. Utraque Christi mater, sed neutra sine altera totum parit. Unde in Scripturis divinitus inspiratis, quod de Virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de Virgine matre Maria singulariter ; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter iure intelligitur ; et cum de alterutra sermo texitur, fere permixtim et indifferenter de utraque sententia intelligitur. Unaquaeque etiam fidelis anima, Verbi Dei sponsa, Christi mater, filia et soror, virgo et fecunda suapte ratione intelligitur. Dicitur ergo universaliter pro Ecclesia, et specialiter pro Maria, singulariter quoque pro fideli anima, ab ipsa Dei Sapientia, quod Patris est Verbum [26].

Bei Serlo von Savigny offenbart sich die Übereinstimmung noch mehr in Einzelheiten. Eine Stelle aus seiner Predigt zum Feste Mariä Himmelfahrt soll das belegen :

> Per ipsam Christus Dei filius venit ad nos, assumpta humanitate redemit nos, resurrectione et ascensione sua vivificavit nos et ad coelestia sublimavit ; et hodierna die beatam Virginem matrem suam de saeculo nequam assumens, post se super choros angelorum exaltavit. Unde nobis firmam et indubitabilem fiduciam ascendendi praebet, si vitam eius et mores voluerimus imitari. Non est enim personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet Dominum et operatur iustitiam, acceptus est illi. Quemadmodum assumpta est igitur beata Maria, iure post eam assumenda creditur Ecclesia. Ipsa est enim et caput et principale membrum Ecclesiae et spes prima post Deum. Itaque sicut Christus in Mariam descendens habitavit in ea corporaliter, sic quotidie sanctam Ecclesiam visitans habitat in ea spiritualiter. Est enim Ecclesia mater eius, verbi praedicatione ipsum generando ; est amica, secretorum eius conscia existendo ; est soror, hereditatem cum eo participando... Veni ergo de Libano. Ter dicit veni, quia

25. Barré gibt für den wenig bekannten Autor an : Ende des 12. Jahrhunderts (a. a. O. 86).

26. Sermo 51 *In assumptione* 1 (PL 194, 1863). — Vgl. auch : J. Beumer, *Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak von Stella*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 5 (1954) 48-61.

> tribus vicibus venire debemus ad Deum. Venit quidem anima, quamdiu est in corpore, operatione et dilectione ; venit exuta a corpore, ut sub altare Dei foveatur in requie. Veniet tandem resumpto corpore, cum satiabitur in manifestatione supernae gloriae... Sic beata Maria a superno sponso vocata, ad aethereum thalamum est assumpta, et post eam Ecclesia assumenda est. Illa praecedit, haec sequitur [27].

Wir möchten nun nicht so weit gehen und behaupten, Gottfried habe diese und ähnliche Texte aus der Schule des großen Bernhard von Clairvaux als Vorlage für seine Marienpredigt benutzt, aber ihre Einwirkung ist doch wohl um vieles greifbarer als die von Seiten der Viktoriner. Trotzdem gilt auch hier wie allgemein : wesentliche Unterschiede bleiben bestehen, besonders der eine, daß alle anderen Theologen des 12. Jahrhunderts die Parallele Maria-Kirche mehr beiläufig erwähnen, während ausschließlich Gottfried sie zu seinem Hauptthema macht, das sämtliche bis dahin bekannte Aspekte in sich vereinigt und sogar einige hinzufügt, die wir sonst in der frühscholastischen Literatur vermissen müssen.

Die beispiellose Höhe unseres Theologen wird noch dadurch gekennzeichnet, daß zunächst auch die Folgezeit seiner Leistung nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen vermag. Garin von St. Viktor hat wenig Aussicht, in diesem Wettbewerb zu siegen [28]. Erst von dem Augustiner-Chorherrn Alexander Neckam († 1217) ist uns eine in etwa gleichwertige Predigt mit dem Titel *Quod beata Virgo mysterium fuerit sanctae Ecclesiae* überliefert und deren Herausgeber, H. Riedlinger, fällt sogar das Urteil : «Aus der Zeit zwischen Beda und der Hochscholastik ist bis heute kein Text bekannt, der die Analogie des Marienlebens und des Lebens der Kirche, angefangen von der 'conceptio spiritualis' bis zur 'assumptio' so ausführlich und 'ex professo' darstellte, wie die Predigt Alexander Neckams. Mögen die einzelnen Elemente der Betrachtung auch mehr oder weniger traditionell sein, so sind sie doch zu einem neuen Ganzen verbunden, zur originellsten Darlegung, die die mittelalterliche Hoheliedliteratur zum Thema : 'Maria und die Kirche' zu bieten hat » [29]. Ein Vergleich

---

27. *In assumptione* 1 (ed. B. Tissier, *Bibl. Patr. Cist.*, Bonofonte 1664, VI, 115). — Vgl. auch noch folgenden Text von Serlo : « Ipsa caput et exemplum nostrum. Unde ipsa in Ecclesia, et Ecclesia in ipsa figuratur. Passiones siquidem, quas in praesenti sancta Ecclesia sustinet, et victoria, quam inde consequitur, ad illam respiciunt. In eius namque laude ac totius simul Ecclesiae canitur pugna, de qua beatus Joannes ait : Signum magnum... Habens in utero mulier ista beata Maria cum tota sancta Ecclesia intelligitur » (*In nativitate* 1 ; *ed. cit.* 117).

28. Die bei Barré (Anm. 28, 247, 302, 478, 522) lassen erkennen, daß die Geheimnisse der Marienfeste im Mittelpunkt stehen, nicht die Analogie Maria-Kirche als solche.

29. Riedlinger, a. a. O. 324 f. — Die Edition ebd. 325-333 nach dem Cod. *Bodl. 356* Bodleian Library Oxford (f. 8^{vb}-11^{vb}).

mit der Homilie Gottfrieds ist sicher nicht unangebracht, aber wird er notwendig zu dessen Ungunsten ausfallen ? Es muß unbedingt berücksichtigt werden, daß beide Theologen eine irgendwie gemeinsame Grundkonzeption wesentlich verschieden anfassen und durchführen und daß Gottfried die zeitliche Priorität zukommt [30]. Sie ergänzen sich übrigens gegenseitig in einer durchaus glücklichen Weise ; eine direkte Abhängigkeit des Alexander von Gottfried wird zudem nirgendwo sichtbar, weder in den theologischen Ideen (abgesehen von der Parallele Maria-Kirche selber) noch in deren sprachlichem Ausdruck.

Wenn eine dogmengeschichtliche Einordnung einigermaßen vollständig sein soll, darf sie sich nicht auf das Gesamtthema des zu untersuchenden Werkes beschränken. In den Einzelaussagen ist Gottfried aber für gewöhnlich mehr der Tradition verpflichtet, als wir das von der grundlegenden Parallele Maria-Kirche sagen konnten, und das Neue zeigt sich eher in der Formulierung und in der Eingliederung in das Ganze. So weicht z. B. der immerhin etwas eigenartige Kirchenbegriff kaum von dem ab, was eine sorgfältige Analyse der Kommentare zum Hohen Lied darüber ausmachen konnte [31]. Die auf

30. Riedlinger gibt selber zu : « Am ehesten könnte sie (die Predigt des Alexander Neckam) wohl der dort (bei Barré) häufig zitierten Predigt Gottfrieds von St. Viktor zur Seite gestellt werden » (a. a. O. 325, Anm. 8). Um die gegensätzliche Auffassung der beiden Predigten hervorzuheben, seien hier die Worte wiedergegeben, mit denen Alexander die Geburt Mariens mit der Geburt der Kirche in Verbindung bringt : « Uterus virginalis typus erat sacri fontis, in quo antiquus Pharao cum exercitu suo summergitur. In civitate Nazareth beata Virgo est nata et ibidem, ut docet evangelica veritas, ab angelo salutata. Fecundata est Verbum concipiendo, sed nascitur Christus in Bethlehem civitate David. Nazareth autem flos vel sanctitas interpretatur. Sancta igitur ecclesia in quibusdam membris suis Domino nascitur spiritualiter in quodam flore sanctitatis, dum in novella sui conversione ad Deum facta honeste et sancte conversatur, sanctis fervens desideriis et flores suavissimi odoris ex terra liberi arbitrii productos offerens altissimo. Perspicuum est sacrosanctam ecclesiam angelorum crebra consolatione visitari... Domus igitur panis sancta ecclesia est... Concipitur enim Christus in nobis, dum honestum propositum concipimus. Nascitur autem ex nobis, dum felix propositum executioni mandatur. Sancta autem erat beata Virgo, ut praediximus, antequam nata. Sic et in primitiva ecclesia multi iustificati erant, antequam in aquis salutaribus intimo desideratis affectu renascerentur, privilegiatum characterem summi imperatoris accipientes. Concepti itaque multi fuere in utero sanctae matris ecclesiae fidem habentes, antequam renascerentur. Quandoque vero conceptio spiritualis nativitatem spiritualem praecedit, quae per aquas baptismales fieri solet. Quandoque vero concipitur quis spiritualiter, dum regeneratur et renascitur » (ed. RIEDLINGER 326-327).

31. « Obwohl nach wie vor (in der Frühscholastik) an der von Beda so hoch gepriesenen inneren Heiligkeit und unentweihten Schönheit der Kirche festgehalten wird, fällt doch das Bestreben auf, die Makellosigkeit der Kirche im Kreis

den ersten Blick befremdende Theorie einer nicht absoluten Sündenfreiheit Mariens hat wenigstens einige Vertreter in der ersten Periode der Frühscholastik (bis auf Gottfried von Admont). Wenn ferner unser Theologe Maria das Haupt der Kirche zu nennen wagt, so lassen sich einige Beispiele, wenn auch in begrenzter Zahl, für dieselbe Sprache aus dem 12. Jahrhundert beibringen [32]. Was endlich die Heilsbedeutung der Gottesmutter angeht [33], kann diese Sicht nicht als ungewohnt für die Mariologie der Frühscholastik bezeichnet werden [34], obschon diese es sonst versäumt, sie auch bewußt und direkt in die Parallele Maria-Kirche miteinzubeziehen. Die wiederholt angeführten Unterscheidungen theologischer Art, von denen schon die Rede war, sind größtenteils neu, nur die Dreiteilung (Maria, Kirche, Einzelseele) ist des öfteren belegt [35].

Frankfurt a. M. Johannes Beumer S. J.

---

der von schwerer Schuld freien Gläubigen konkret aufzuzeigen. Damit wollen die Autoren jedoch keineswegs die Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche verneinen, denn die 'Ecclesia' des Hohenliedes wird häufig nur als eine Gruppe vollkommener Menschen angesehen, und außerdem wird eine Art abgeschwächter Gliedschaft der Kirche den Sündern immer wieder ausdrücklich zugestanden » (Riedlinger, a. a. O. 111).

32. Barré nennt Serlo von Savigny, Bruno von Asti und Absalon von Spingiersbach (a. a. O., Anm. 303 und 304).

33. Außer der schon beigebrachten Stelle (Interpretation des Namens « Maria ») könnte man noch auf die Tatsache verweisen, daß Gottfried häufig Maria als Braut Christi bezeichnet, und zwar analog zu der Brautschaft der Kirche. Allerdings fehlen genauere Angaben, worin diese Brautschaft bestehen soll.

34. Siehe darüber Barré, a. a. O. 102-106.

35. Ausführlich bei Barré, a. a. O. 121-124. Die kleineren sprachlichen Unterschiede sind dabei von geringem Belang. Gottfried selber bleibt sich in der Terminologie auch nicht konsequent.

La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca

Au nombre des chefs de communautés dont les idées, plus ou moins subversives, inquiètent la Papauté durant le dernier quart du XII^e siècle, figure Valdès, qui, entouré de nombreux disciples, répand en Lyonnais son enseignement de la pauvreté évangélique et le propage en Italie [1]. Épargné au concile de 1179, qui anathématise divers mouvements hérétiques [2], il est néanmoins appelé à témoigner personnellement de l'orthodoxie de sa doctrine au concile diocésain de Lyon, tenu vers le 9-15 mars 1180 [3], en présence de l'archevêque Guichard, de Geoffroy d'Auxerre, ami de S. Bernard et abbé de Hautecombe, et d'une imposante assemblée de clercs, sous la présidence du cistercien Henri, cardinal-évêque d'Albano, légat du Saint-Siège [4].

Ce témoignage est la fameuse « Profession de foi », imposée à Valdès par l'autorité ecclésiastique ; formule traditionnelle, qui résume le dogme catholique et réfute l'ensemble des erreurs dont le catharisme,

---

1. Pour les sources et la bibliographie relatives au sujet, cf. G. Gonnet-A. Hugon, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953 ; G. Gonnet, *Enchiridion fontium Valdensium*, t. I, Torre Pellice 1958 ; Id., *Sulle fonti del Valdismo medioevale*, dans *Protestantesimo* 12 (1957) 17-32 ; J. Koch, *Neue Quellen und Forschungen über die Anfänge der Waldenser*, dans *Forschungen und Fortschritten* 22 (1958) 141-149.

2. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum... collectio*, t. XXII, Venise 1778, p. 231-232, canon 27 ; C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, 2, Paris 1913, p. 1106-1107.

3. C'est la date la plus probable de ce concile (première semaine de carême). Le cardinal d'Albano est en Languedoc en 1180. Cf. C. de Vic-J. Vaissete, *Histoire du Languedoc*, t. VII, Toulouse 1879, p. 350 (II). L'archevêque Guichard meurt au plus tard le 27 septembre 1181. Cf. Ph. Pouzet, *La vie de Guichard, abbé de Pontigny (1136-1165) et archevêque de Lyon (1165-1181)*, dans *Bullet. de la Soc. littér. de Lyon* (1929) 117-150. Y. M.-J. Congar, *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical* (*Studia Anselmiana*, 43) Rome 1958, p. 32.

4. Geoffroy d'Auxerre, *Super Apocalysim* (éd. J. Leclercq, dans *Studia Anselmiana*, 31, Rome 1953, p. 195). Gonnet, *Enchiridion* I, p. 46. Y. M.-J. Congar, *Henri de Marcy*, p. 31-32. A. Dondaine, *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès*, dans *Archivum Fratrum Praedic.* 16 (1946) 191-235.

condamné par l'Église, offre à cette époque une dangereuse manifestation. Le premier article de cette confession vaudoise affirme la croyance en trois Personnes : Père, Fils, Saint-Esprit, ou un seul Dieu : Trinité co-essentielle, consubstantielle, co-éternelle, co-omnipotente, selon les termes mêmes des *Statuta Ecclesiae antiqua* et en vertu du *Credo in Deum*, du *Credo in unum Deum* et du *Quicumque vult* [5], qui sont les symboles des apôtres, de Nicée-Constantinople (325, 381) et du Pseudo-Athanase [6].

Le fondateur des Pauvres de Lyon dévie-t-il de cette ligne orthodoxe ? Pris à partie par le clergé, qui ne tolère pas ces prédicateurs ambulants, rebelles et illettrés, si en faveur auprès du peuple, il se réfugie en Languedoc où l'atteint la condamnation conciliaire de 1184 [7]. Dix ans ne se sont pas écoulés que, à la suite de toutes les controverses engagées par la fraternité, soit avec les catholiques, soit avec les dualistes albigeois, l'un de ses proches relève le gant et rédige le *Liber antiheresis* : véritable traité, presque intégré à la « Profession de foi », qui lui sert non seulement de préambule dans le manuscrit *Madrid, Bibliothèque nationale, 1114*, mais aussi de plan littéraire et doctrinal [8].

* * *

Le prologue atteste aussitôt qu'il s'agit non pas d'un homme d'Église comme le prémontré Bernard de Fontcaude ou le cistercien Alain de Lille, mais d'un fidèle de Valdès, qui a pour son maître la plus grande vénération : Durand de Huesca [9].

---

5. Dondaine, *ibid.*, p. 192-203. Texte p. 231 : « ... corde credimus, fide intelligimus, ore confitemur et simplicibus verbis affirmamus patrem et filium et spiritum sanctum tres personas esse, unum deum totamque deitatis trinitatem coessencialem et consubstancialem et coheternalem et coomnipotentem et singulas quasque in trinitate personas plenum deum, et totas tres personas unum deum, sicut in 'Credo in deum' et in 'Credo in unum deum' et in 'Quicumque vult' continetur ».

6. H. Denzinger-C. Rahner, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg-en-Br. 1955, nos 2, 54, 86 et 39. Cf. P. Battifol, art. *Apôtres (Symbole)*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. I, Paris 1909, col. 1661. G. Fritz, art. *Nicée, ibid.*, t. XI, 1930, col. 405. J. Tixeront, art. *Athanase, ibid.*, t. I, col. 2179. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, t. I, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Paris 1946, p. 2-3, 38, 112. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I, Paris 1955, p. 31-32. Voir B. Altaner, *Patrologie*, 5e éd., Fribourg-en-Br. 1958, § 5 ; 50, 2 ; 54, 20 (p. 41-43 ; 221 [1] ; 246-247) : mise au point des questions et bibliographie.

7. Bulle *Ad abolendam* (Mansi XXII, 477A ; Hefele-Leclercq V, 2, p. 1119, 1126).

8. Dondaine, *Aux origines*, p. 203-213.

9. *Liber antiheresis, Prologus.* Mss : *Madrid Nac. 1114* (= *M*), f. 2ra-3ra ; *Paris Nat. lat. 13446* (= *P*), f. 1r-2v. Cf. A. Dondaine, *Durand de Huesca*

Comme le genre humain, mortellement frappé dans son premier « plasma » par les manières captieuses de Sathaël (Satan), se savait éternellement exilé de l'orchestre éthéré [10], le Père, écrit l'auteur, a désiré l'affranchir de cette duperie fatale. Il a choisi le peuple d'Israël pour l'incarnation de son Fils unique, lui a donné la Loi de Moïse, l'a instruit par ses prophètes et, les temps révolus, a envoyé son Fils consubstantiel (*homousion*) pour ruiner l'œuvre satanique de la division. Après quoi, le Fils a fondé son Église, pure et irréprochable, sur les apôtres, assiégeant ainsi la forteresse du monde qui lui est hostile.

Mais comme l'Église était devenue florissante, le vieux renard (*veterator*), semant toujours la discorde parmi les bons, a ébranlé la foi en faisant confesser leur apostasie à certains qui, devenus des imposteurs, sont qualifiés d'Antéchrists par l'Apôtre Jean [11], parce qu'ils ont abandonné la foi, en laquelle consiste l'édification de Dieu, sans laquelle il est impossible de lui plaire, en laquelle seule résident les œuvres du Seigneur. La folie pullulante des Ébionites, des Cérinthiens, des Nicolaïtes [12] etc. a été réfutée par Jean en Asie, celle de Zarohen et d'Arfaxat par Matthieu en Éthiopie, par Simon et Thaddée en Perse [13], tandis que Hyménée, Philète et bien d'autres ont été contredits par Paul [14] et divers Pères. Aussi le diable, inventeur de cette insanie, se dissimulant dans les complices de ces hérétiques, malgré les efforts des docteurs catholiques, a-t-il créé en eux la douleur et engendré, par leur bouche, l'iniquité.

> « Cependant, le Fils du souverain Père n'a pas totalement abandonné son peuple. Voyant l'activité des prélats s'inspirer de cupidité, simonie, orgueil, avidité, fausse gloire, concupiscence, concubinage et autres crimes, constatant leur négligence des divins mystères, comme jadis au début de sa prédication il avait choisi des pêcheurs illettrés, de même il t'a élu toi, seigneur Valdès ; il t'a délégué dans le débat apostolique pour suppléer, toi et tes compagnons, à la carence du clergé et combattre l'erreur.
> 'Devant la désolation du lieu saint, fuyez vers les montagnes', afin que, enseignés et instruits, vous soyez parfaitement entraînés à vous garder en toute sainteté, à vaincre la rage des hérétiques aboyants, c'est-à-dire

---

controversiste, dans *X° Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1955*, t. VII, Florence 1956, p. 218-222 ; *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, dans *Arch. Frat. Praedic.* 29 (1959) 228-276. — C'est avec l'agrément du R. P. A. Dondaine, qui a découvert les manuscrits du *Liber antiheresis*, que nous avons entrepris l'étude partielle de ces documents et nous l'en remercions.

10. Orchestre éthéré : *ab etrali orchestra* (de *aether*, le ciel) ; cf. *infra*, Appendice, p. 283.

11. Cf. *I Ioh.* 4, 3.

12. Cf. IRÉNÉE, *Adversus haereses* I, 26 ; III, 11, 1 (PG VII, 686, 880 ; éd. F. SAGNARD [*Sources chrétiennes*, 34] Paris 1952, p. 178-180).

13. Cf. *Acta Sanctorum, Sept.* VI (21 sept.), p. 221 C ; *Oct.* XII (28 oct.), p. 428-436, 437 sv., 442.

14. Cf. *I Tim.* 1, 20 ; *II Tim.* 2, 17-18.

des juifs, des pharisiens et de tous les adversaires de la vérité, et à triompher des oppositions des autres détracteurs. Pour la grâce donc de votre charité, ô très chers, considérant qu'il vaut la peine d'entreprendre la publication utile d'un recueil, non de façon présomptueuse comme si je me croyais plus disert que vous, — en comparaison de votre science je suis tel un oiseau volant à la rencontre d'un aigle ou d'un « corédule » [15], — mais à cause de la rareté des livres et de la répugnance qu'on éprouve, parmi tant de débats, à lire des ouvrages si volumineux, il a plu au Fils de Dieu, sans lequel nous ne pouvons rien, de me faire extraire un abrégé des saints auteurs en vue de votre utilité.

Préparez le glaive de l'esprit et les flèches de la théologie pour combattre l'audace empoisonnée de cette engeance et de ses complices. Et parce que je vous vois, vous qui en êtes dignes, appauvris en bénédictions divines et ne pense pas que vous vous appauvrirez entièrement dans le doute, puisque vous avez commencé à marcher sur le chemin apostolique, je vous prie de me soutenir du rempart de vos prières. Cependant, au zèle des sages, je demande d'imputer la rusticité qu'ils pourront trouver dans cet écrit, non point à ma mauvaise volonté, mais à mon ignorance.

En l'honneur et la gloire de la sainte Trinité, afin que vous persévériez uniquement comme des envoyés, qui jouissez de sa grâce, et que vous ayez sous la main les sentences par lesquelles vous puissiez vaincre plus facilement sa triple et préjudiciable colère, je me suis proposé de les publier. Que Dieu lui-même, trine et un, daigne préparer la matière (*asciare*), lui qui, pour l'amour de vous, m'a rempli de cette volonté » [16].

Telle est la dédicace, un peu filandreuse, que Durand de Huesca inscrit en tête de son traité : dévote adresse à son chef, appel à ses frères. Vu la pénurie de livres et son juste souci d'exactitude scripturaire il a, au cours de ses nombreuses lectures, rassemblé tous les éléments propres à constituer un matériel d'attaque favorable au succès de la campagne évangélique, entreprise par le fondateur des Pauvres de Lyon depuis près de vingt ans. Valdès, élu de Dieu, profès de pauvreté, supplée avec son groupe à la carence épiscopale et poursuit la défense de l'orthodoxie, au même titre que les prédicateurs catholiques, tel un Héraut du Dieu trine dont il faut désarmer l'irritation.

Et sous le vocable de la Trinité, le vaudois place le *Liber antiheresis*.

* * *

La foi, et non les œuvres, est l'élément essentiel du salut. « Commençons donc par la foi notre traité, écrit Durand, comme si nous instituions une dispute sur les articles dont les saints Pères autorisent la discussion, à l'exclusion des autres, pour lesquels nous exposerons

15. Détracteurs : *kakologorum*, de κακολόγος (cf. *infra*, Appendice, p. 285, 5). — Corédule : *choredulum* (cf. *infra*, Appendice, p. 285,10) ; cf. Isidore, *Etymologiae* XII, 7, 34 (PL 82, 464 C) : « Coredulus genus volatile, quasi cor edens ».

16. Cf. *infra*, Appendice, p. 284-285.

simplement notre foi, en donnant les opinions des docteurs à leur sujet. Car les hérétiques déprécient tous les saints écrits et ne font absolument aucun cas des dires des docteurs ». Et comme la profession trinitaire est le premier de tous les articles, le disciple de Valdès inaugure par elle son recueil : « Dieu trine dans les personnes et unique en majesté » tel est son credo initial [17].

Il s'agit d'expliquer d'abord, à travers les évangélistes, les personnalités distinctes du Père et du Fils [18], puis celle du Paraclet qui procède du Père [19]. Les trois personnes égales entre elles [20] témoignent ensemble et mutuellement de leur unicité, comme Jean le démontre contre Sabellius [21]. Malgré le peu d'allusions trinitaires dans l'Ancien Testament, puisque le Verbe ne s'est pas encore révélé dans l'incarnation, l'auteur invoque ensuite la Genèse, Isaïe et le psalmiste. Il narre la vision des trois anges par Abraham, qui se prosterne devant un seul Seigneur : *Domine, ne transeas servum tuum* ; cite le triple cri d'admiration de la voix séraphique, *Sanctus*, envers la Trinité une en la substance du Dieu des armées [22], évoque l'appel trois fois réitéré à la bénédiction du Seigneur par le psalmiste, qui exhorte l'univers à révérer les trois personnes en un seul Dieu. Ces références à l'Ancien Testament ne sont pas spéciales au vaudois qui les utilise à l'instar de certains Pères, — saint Ambroise, Fauste de Riez, saint Césaire d'Arles, — comme preuves orthodoxes de la Trinité que symboliserait dans les Écritures le nombre trois [23]. Fidèle à une certaine tradition origénienne répandue dans l'école d'Alexandrie, il accepte les interprétations allégoriques des anciens textes bibliques [24] pour authentifier sa foi.

Durand ne s'en tient pas aux seuls écrits testamentaires. L'*Expo-*

---

17. *De Trinitate*: *M* 3^{rb}-5va, *P* 3^{r}-6^{v}. Cf. *M* 3^{rb}, *P* 3^{r}: « Quod vero trinus in personis et unus sit Deus in magestate, primitus audiamus ».

18. *Mt.* 13, 52 ; 16, 17 ; *Ioh.* 3, 16 ; 9, 35-37.

19. *Ioh.* 15, 26 ; 14, 26 ; *Sap.* 1, 7.

20. *Ioh.* 10, 30 ; 14, 9.

21. *M* 3^{vb}, *P*4^{r} : « Testatur ipsius Domini consobrinus Iohannes, simul apostolus et evangelista, in sua prima epistola Sabellii errorem destruens ; ita dicit... » (*I Ioh.* 5, 7). Cf. *Ioh.* 14, 10 ; 16, 13 ; *I Ioh.* 5, 6 ; *Mt.* 17, 5.

22. *M* 4^{ra-rb}, *P* 4^{v}-5^{r} : « Cum enim ter dicentia sanctus Patrem et Filium et Spiritum sanctum insinuent, ilico (*sic*) unitatem declarantes inquiunt : Dominus Deus exercituum ». Cf. *Gen.* 18,1-4 ; *Is.* 6, 3 ; *Apoc.* 4, 8. Cf. *infra*, p. 287 et notes.

23. *M* 4^{rb}, *P* 5^{r} ; *Ps.* 66, 7-8. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. II, Paris 1928, p. 441-446, spécialement p. 443. M. Dorenkemper, *The Trinitarian Doctrine and Sources of St Caesarius of Arles*, Fribourg (Suisse) 1953, p. 24 ; 32-33 ; 23, n. 32 ; 169 ; 180 ; 10.

24. Dorenkemper, *op. cit.*, p. 25. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. II, Paris 1957, p. 9-10.

sitio in Apocalypsin du Pseudo-Rémi [25] lui apporte le témoignage du Père en faveur du Fils. Surtout, il emprunte à saint Augustin un des passages principaux du *De Trinitate*, où l'évêque d'Hippone rappelle comment les auteurs catholiques interprètent les écrits testamentaires au sujet de la Trinité : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit attestent l'égalité indivisible de leur substance unique : ils ne sont pas trois dieux mais un seul. Le Père n'est pas le Fils, ni celui-ci le Père, et le Saint-Esprit, ni l'un ni l'autre, mais seulement l'Esprit des deux, leur co-égal, qui appartient à l'unité des trois Personnes. Dans leurs manifestations individuelles : incarnation, crucifixion, résurrection du Verbe, descente de la colombe au baptême de Jésus et sur les apôtres, parole du Père qui reconnaît son Fils baptisé, chaque Personne est distincte des autres, bien qu'elles soient inséparables et agissent inséparablement [26] ».

D'après un sermon pseudo-augustinien, où il cueille plusieurs passages, l'auteur du *Liber antiheresis* affirme la divinité des trois personnes qui ne forment qu'un seul Dieu : trois vocables pour une seule substance divine. Comme dans le soleil, où le feu et l'éclat émanent d'un seul rayon, mais le feu sèche, l'éclat illumine, chacun produit un effet différent. Bien qu'indivisibles, l'éclat projette l'illumination non la chaleur, le feu donne la chaleur non l'illumination. Unis en particulier, ils agissent différemment, mais ne peuvent se séparer l'un de l'autre. De même, le Verbe s'est fait chair sans abandonner le Père, ni se détacher de lui. Ainsi, le soleil symbolise la Trinité : le disque est le Père, la splendeur le Fils, la chaleur le Saint-Esprit ; trois éléments composent le soleil comme les trois personnes forment la Trinité. Au même sermon, le vaudois emprunte l'image de la cithare au chant doux que l'art, la main, la corde provoquent ensemble. L'art inspire, la main fait vibrer la corde qui résonne. Ni l'art, ni la main ne peuvent rendre le son que la corde émet grâce à leur concours. Seule, celle-ci le fait jaillir, comme le Christ seul a pris chair. La musique résulte des trois composantes, mais de la corde, uniquement, dépend le son : ainsi au Christ seul revient l'incarnation.

Par erreur, comme ses contemporains, Durand paraît attribuer à saint Augustin ce sermon d'Ildefonse, évêque de Tolède au VII^e siècle (657-667) et dont, actuellement, on connaît trois témoins : le pseudo-augustinien et les deux espagnols d'Ildefonse. L'auteur

25. Pseudo-Rémi (= Haymon d'Auxerre), *Expositio in Apocalypsin* I, 1 (PL 117, 945 B). — A signaler que cette *Expositio* du Pseudo-Rémi figure dans le ms. *Madrid 1114* à la suite du *Liber antiheresis* et précède le *Liber contra Manicheos* dans le ms. *Paris Nat. lat. 689*.

26. Augustin, *De Trinitate* I, 4 (PL 42, 824 ; éd. M. Mellet-Th. Camelot, I, Paris 1955, p. 102).

semble plutôt suivre le premier texte dans les deux premières sections de sa citation, alors qu'en fin d'énoncé il se rapproche de la version authentique [27]. Néanmoins, malgré fautes et lacunes, le sens du discours n'est pas altéré : il s'agit de démontrer la fusion des trois personnes distinctes en une seule déité.

Les exhortations de sainte Cécile à son beau-frère traduisent la même pensée : un seul Dieu est dans sa majesté tel qu'il est dans sa trinité, comme en un seul homme réside sa science, formée d'esprit, de mémoire et d'intellect. L'esprit éclaire notre ignorance, la mémoire enregistre la connaissance et l'intellect nous avertit de ce qu'il nous faut voir ou entendre. Ces trois facteurs ne portent-ils pas dans l'homme le seul nom de « sapience » ? Si donc la sagesse humaine s'exprime par un nom trine, comment Dieu, tout-puissant dans sa divinité, ne posséderait-il pas la majesté de la trinité ? Durand ne suit pas ici le texte de la *Vita* publié plus tard dans Migne, mais celui que, pour son *Sanctuarium*, utilisera Boninus Mombritius, avant 1480 [28]. La comparaison de cette version avec la *Passio* du Légendier romain prouve qu'il a probablement sous les yeux la leçon du manuscrit *Chartres 144*. En dehors de quelques variantes personnelles, on relève trois sections de phrases décisives à ce sujet [29].

Le disciple de Valdès, résumant la doctrine de son maître, puise, on le voit, aux sources les plus diverses pour formuler sa profession trinitaire. Les preuves classiques des évangiles ne lui manquent pas ; il y joint celles déjà fort connues et plutôt allégoriques de l'Ancien Testament ; il cite d'après Haymon, évêque d'Halberstadt, le témoignage du Père en faveur du Fils ; il explique avec Augustin l'unité des trois personnes, distinctes dans leurs manifestations isolées ; il illustre ce principe des images symboliques du soleil et de la cithare, que lui fournit un sermon d'Ildefonse de Tolède, et s'inspire des exhortations de sainte Cécile pour attester avec l'unicité de la sagesse

27. Augustin, *Sermones spurii* CCXLV (PL 39, 2196-2197, § 1-2) = Ildefonse de Tolède, *Sermo in diem S. Mariae* (PL 96, 281 A-C). J. F. Rivera, *San Ildefonso de Toledo, autor de un sermón de filiación dudosa*, dans *Revista española de Teología* 6 (1946) 573-588 ; cf. p. 576-577. E. Dekkers-A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum* (*Sacris erudiri*, 3), Bruges 1951, p. 69, n° 368 ; p. 215, n° 1251.

28. *Vita et martyrium sanctae Caeciliae* (PL 116, 168 D). Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, t. I, Paris 1910, p. 335, l. 20-27. Cf. *Bibliotheca hagiographica latina*, t. I, Bruxelles 1898-99, p. 224, n° 1495. Dekkers-Gaar, *Clavis Patrum*, n° 2171.

29. H. Delehaye, *Étude sur le Légendier romain*, Bruxelles 1936, p. 194-220 : « Passio sanctae Caeciliae » ; cf. p. 203. — L'édition est faite d'après deux manuscrits : *Paris Nat. lat. 10861* et *Chartres 144*. Durand suit plutôt ce dernier ; on peut le constater grâce aux notes, en apparat, se référant au ms. de Chartres, *infra*, Appendice, p. 288, 34-289, 6.

humaine, triple dans son essence, la majesté du Dieu trine. L'auteur a ainsi bien rigoureusement défini son *Credo* trinitaire, formellement opposé à l'erreur de Sabellius, comme il le dit lui-même [30].

Par sa claire affirmation d'un seul Dieu en trois personnes distinctes, il se dresse contre les théories modalistes, pour qui Dieu, monade simple, se manifeste en trois états successifs et transitoires comme Père, Fils, Saint-Esprit, qui ne sont que trois noms ou trois modalités d'un même être, dans un mouvement d'expansion et de contraction. Pour maintenir l'unité de Dieu, le sabellianisme, au IIIe siècle, nie la Trinité en faisant du Fils et du Saint-Esprit des modes du Père et non deux personnes distinctes de lui. Plus ou moins latent depuis son apparition à Rome avec Praxeas (c. 190) [31], sous forme d'un rappel du monarchianisme professé en Asie par Noët, à la fin du IIe siècle, et combattu par Hippolyte [32], il avait réapparu au cours du XIIe, si l'on en croit diverses attestations, notamment celles du cardinal Laborans. Florentin, *magister* à Paris, canoniste réputé, cardinal diacre de Saint-Ange en 1173, puis titulaire de Sainte-Marie-du-Transtévère, personnage éminent de la curie, où il est presque toujours présent de 1187 à 1189 sous Clément III [33], le prélat termine en 1182 un *Codex compilationis*, qui est une « nouvelle systématisation des canons contenus dans le Décret de Gratien » [34]. On lui doit aussi un *De iustitia et iusto* et, vers le milieu du siècle, le *De vera libertate* adressé à Hugues, évêque de Palerme († 1161), avec une lettre contre les *Sabellianos rursum reviviscentes* [35]. A ses yeux, le nombre et la puissance des Sabelliens ne dépasse pas, à cette époque, le danger de la simonie, dont il flétrit durement les ravages dans un commentaire au passage de la lettre du pape Clément Ier sur l'adultère [36].

---

30. Cf. *infra*, Appendice, p. 286,24.

31. Tertullien, *Adversus Praxean* (éd. A. Kroymann-E. Evans [*Corp. Christ., Ser. Lat.*, 2] Turnhout 1954 ; cf. p. 1159-1160). Cf. Quasten, *Initiation*, t. II, p. 338-340. Altaner, *Patrologie*, p. 137.

32. Hippolyte, *Contra haeresim Noeti* (PG 10, 803-830). Épiphane, *Panarium* LVII (PG 41, 993-1009 ; éd. F. Oehler, *Corpus haereseologicum*, t. II, Berlin 1859, p. 148-164). Cf. G. Bardy, art. *Monarchianisme*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. X, 2, Paris 1928, col. 2193-2196, 2201-2205. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (*Analecta Gregoriana*, 99), Rome 1958, p. 731 et n. 29. Quasten, *op. cit.* II, p. 194. Altaner, *op. cit.*, p. 144-145, 147.

33. PL 204, 1273 et sv. Voir ses souscriptions aux lettres de Clément III. Il meurt en 1190.

34. G. Le Bras, art. *Laborans (Cardinal)*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. VIII, 2, Paris 1925, col. 2388. Voir aussi la *Notitia* dans PL 204, 867. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris 1948, p. 211, n. 3 et 502.

35. PL 204, 867. B. Gams (*Series episcoporum*, Ratisbonne 1873-86, p. 951) ne signale pas d'autre évêque de Palerme du nom de Hugues, au XIIe siècle.

36. Gratien, *Decretum*, C 32, q 7, c 16 (éd. E. Friedberg, t. I, Leipzig 1879,

Néanmoins les nouveaux modalistes croissent rapidement en nombre au point de hanter, vers 1180-1190, certain porrétain auteur inconnu du *Liber de vera philosophia*, qui écrit alors : *Sabellius enim iam resuscitatus modo ubique fere regnat* [37]. Leur influence est assez dangereuse en Sicile et en Calabre pour provoquer les flèches acerbes de Joachim de Flore contre le *singularis hereticus* qui n'a, de la Trinité, qu'un *singularis intellectus* [38], soit un concept particulier qui réduit la Trinité à l'unité. Fréquemment, dans la plupart de ses œuvres, le cistercien-anachorète attaque, en effet, celui pour qui la substance divine demeure simple, la Trinité une seule Personne, au détriment des deux autres [39]. A l'égal du prélat romain ou de l'ermite de Sila, le vaudois fustige dans son prologue la simonie des clercs, péril initial, et dénonce ensuite le sabellianisme, tout comme bien des théologiens du XII^e siècle et plus fortement même que le maître parisien Pierre le Chantre [40].

* * *

Il ne saurait mieux conclure son exposé qu'en reprenant un à un les articles du symbole pseudo-athanasien, dont il transcrit, en terminant, toute la première partie, comme dernier argument de sa profession trinitaire.

---

col. 144). PL 204, 893, n. 18 : « Laborans deinde ita commentatur : '... Nunc autem simoniaca pestis adeo lascivit exuberanter et crevit, quod adulteros excessit ad castos, polluit virgines, foedavit coelibes, religiosos infecit et omnia pene mundi collegia maculavit. Unde nil mirum, si nunc in Ecclesia nulla, nec etiam Sabellii, utpote suorum numero et potentatu minora, crimina possunt hujus milleformis immensitati pestilentiae comparari' ».

37. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore*, Paris 1909, § II, p. 57, 60; § III, p. 60 (texte). — L'auteur, qui avait précédemment attribué le *Liber* à Joachim s'est rétracté ; il pense que l'œuvre serait due à un supérieur de monastère de la région Provence-Languedoc (cf. p. 57 et p. 100, note).

38. Joachim de Flore, *Adversus Judaeos* (éd. A. Frugoni [*Fonti per la storia d'Italia*, 94] Rome 1957) p. 8 : « Verum etiam Sabellianus et singularista hereticus, quod et singula persona vocetur Dominus » ; p. 17 : « Ecce, ex his et similibus testimoniis veritatis excluditur singularis intellectus a fide credentium ».

39. Joachim de Flore, *Psalterium decem cordarum*, Venise 1527 (fait suite à l'*Expositio*), fol. 231^va : « Credimus ergo hanc substantiam qua una est esse tres personas non unam tantum, ne singularitas, sicut accidit Sabellio, occurat pro unitate, et tres personas unam substantiam, ne ipsis tribus personis divisio inesse putetur... » ; cf. 229^va. — *De articulis fidei* (éd. E. Buonaiuti [*Fonti per la storia d'Italia*, 78], Rome 1931, p. 8). — *De vita sancti Benedicti* (éd. C. Baraut, dans *Analecta sacra Tarraconensia* 24, 1951, p. 76-77). — *Expositio in Apocalypsin*, Venise 1527, et *Liber concordie...*, Venise 1519 : *passim*.

40. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum* 80 (PL 205, 243 B) : « In hoc quod ait : *Ego et Pater unum sumus* (*Ioh.* 10, 30) confunditur Sabellius ; in hoc quod *unum*, Arius ; ut ita vitemus et Scyllam Sabellii et Charybdim Arii ».

« Au nom de la foi catholique, nous vénérons un seul Dieu en Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confusion des personnes, ni division d'une substance unique. La divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une, de gloire égale, de majesté éternelle. Comme est le Père, tel est le Fils, tel le Saint-Esprit : incréé, éternel, omniprésent, sans être trois incréés, trois éternels, trois omniprésents, mais un en chaque attribut. Semblable au Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tout-puissants, sans qu'il y ait trois omnipotences, mais une seule. Dieu Père, Dieu Fils, Dieu Saint-Esprit ne sont qu'un seul Dieu et non trois. Seigneur Père, Seigneur Fils, Seigneur Saint-Esprit ne représentent qu'un unique Seigneur. La vérité chrétienne nous contraint à confesser chaque personne séparée, *Deum* et *Dominum* en sa singularité propre. Aussi interdisons-nous au fidèle catholique de croire en trois dieux ou seigneurs. Le Père, ni créé, ni engendré, ne doit d'être à personne ; le Fils, non créé, a été engendré par le Père ; l'Esprit-Saint, ni créé ni engendré, procède du Père et du Fils. Il y a un seul Père, un seul Fils, un seul Esprit-Saint, et non trois de chaque état. Dans cette Trinité rien n'est avant ou après, plus grand ou plus petit, mais les trois personnes sont entièrement coéternelles et coégales entre elles. Ainsi doit-on vénérer en tout l'unité dans la Trinité, la Trinité dans l'unité ».

Et Durand adopte la clause comminatoire de l'article 26, qui subordonne le salut aux principes trinitaires du *Quicumque*, dont Valdès avait fait l'une des pierres angulaires de sa foi [41].

Son disciple a bien en mains un texte réel, authentique, d'après les manuscrits les plus anciens, non un paragraphe ou un commentaire plus tardif. Dans l'énumération stricte et littérale des versets 3 à 26, il néglige cependant le neuvième : *Immensus Pater, immensus Filius, immensus (et) Spiritus sanctus*, à moins que ce ne soit oubli de copiste [42]. Tout en gardant le rythme répétitif du symbole, il adopte une forme littéraire différente du style ambrosien, que l'on a cru voir dans le symbole, et des « dix et même quatorze énoncés trinitaires semblables », où la conjonction *et* précède le nom du Saint-Esprit [43].

---

41. *Quicumque vult*, éd. DENZINGER-RAHNER, *Enchiridion symbolorum*, n° 39, où le mot *et* avant *Spiritus sanctus* est chaque fois entre parenthèses. A. E. BURNS édite deux fois le texte et garde *et* sans indication. Cf. *The Athanasian Creed* (*Texts and Studies* IV, 1) Cambridge 1896, p. 4-5 ; *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, Londres 1899, p. 191-192. J. TIXERONT, art. *Athanase*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. I, Paris 1909, col. 2179. Éditions partielles : G. MORIN, *Le symbole d'Athanase*, dans *Revue bénéd.* 18 (1901) 347-360 ; cf. p. 349-354 ; DORENKEMPER, *The Trinitarian Doctrine*, p. 16, 128-137 (supprime le *et*) ; cf. *supra*, p. 268 et n. 5.

42. Les deux témoins manuscrits présentent la même lacune. L'auteur reconnaît bien cependant l'omniprésence, puisqu'il inscrit le verset 12 : *et unus immensus*. Cf. *infra*, Appendice, p. 289, 16. Des variantes du texte l'éloignent des versions transmises par MIGNE (PL 88, 585-586) et MANSI (II, 1354 B).

43. P. SCHEPENS, *Pour l'histoire du symbole 'Quicumque'*, dans *Revue d'Hist. ecclés.* 32 (1936) 564-565, attribue le symbole à saint Ambroise, à la suite de H. Brewer et en vertu de considérations linguistiques.

Durand de Huesca omet régulièrement cette particule aux versets 8, 10, 13, 15, 17 et devant *Deum* au dix-neuvième. Ici il emploie le terme *singillatim*, rare chez S. Ambroise, rencontré deux fois chez S. Augustin [44], passé dans la tradition liturgique, et non la variante *singulatim* d'un manuscrit de Lambeth Palace (*cod. 427*) [45]. C'est probablement au bréviaire romain que l'écrivain a puisé ce texte, dont l'origine et l'identité de l'auteur demeurent très discutées. Aux dernières recherches sur la question, d'après une hypothèse émise par G. Morin en 1901 et reprise par Dorenkemper, Césaire d'Arles serait non pas l'auteur, mais le premier témoin du *Quicumque* [46].

De même que le vaudois a d'abord recherché les témoignages scripturaires et patristiques de la doctrine catholique opposée au modalisme de Sabellius, de même il emprunte au symbole pseudo-athanasien les éléments négateurs des théories ariennes. Si, par son monothéisme formel, foncièrement hostile au dualisme absolu fondé sur les deux principes, l'arianisme réagit vigoureusement, aux confins des III^e^-IV^e^ siècles, contre le manichéisme, il ruine d'autre part le mystère de la Trinité en niant la divinité du Fils et, par suite celle de l'Esprit-Saint, qui, d'après lui, procède par création du Fils, comme le Verbe procède par création du Père [47]. Loin de suivre fidèlement Origène, il transfère au concept du Fils-créature, tout ce que la tradition origéniste applique au *Logos* comme un Dieu inférieur et postérieur au seul Très-Haut [48]. Il déforme l'idéologie d'Origène, qui fait du *Logos* l'émanation de la volonté suprême (*tamquam a mente*

---

44. *Ibid.*, p. 566. C'est aussi la recension de DENZINGER, *Enchiridion*, n° 39.

45. BURNS, *The Athanasian Creed*, p. 5, verset 19, note ; *An Introduction*, p. 192 et 193, note. Il ne conclut pas sur l'auteur. MORIN, *art. cit.*, p. 351, voit pour ces variantes une confusion entre les lettres *ill* et *ul*. Le ms. *Madrid 1114*, seul témoin (*P* omet toute cette section), porte *sinopillatim*, qui est une mauvaise lecture de *singillatim*. Cf. *infra*, Appendice, p. 289,21.

46. MORIN, *art. cit.*, p. 363. DORENKEMPER, *op. cit.*, p. 138-140. ALTANER, dans la dernière édition de sa *Patrologie* (1958), donne toute la bibliographie sur la question (§ 54, 20) et, p. 440, écrit : « Das Symbolum 'Quicumque' kann ihm (Cés. d'Arles) nicht zugesprochen werden ».

47. S. ATHANASE, *De synodis* 16, lettre d'Arius à Alexandre (PG 26, 708-709) : un seul Dieu ἀγέννητος opposé au Fils γεννητός, dont Arius nie la divinité. *De synodis* 15 (*ibid.* 705-707) : l'Esprit procède par création du Fils. ÉPIPHANE, *Panarium* LXIX, 18 et 56 (PG 42, 229 et 289-291 ; éd. F. OEHLER, t. II, p. 612-614 et 680-682). AUGUSTIN, *De haer.* 49 (PL 42, 39). Cf. X. LE BACHELET, art. *Arianisme*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. I, Paris 1909, col. 1779-1787 ; R. AIGRAIN, art. *Arius*, dans *Dict. Hist. géogr. ecclés.*, t. IV, Paris 1930, col. 103. L'arianisme attaque aussi le dogme de l'incarnation en privant le Verbe fait chair de l'âme humaine. Pour la bibliographie, cf. B. ALTANER, *op. cit.*, p. 249-250.

48. T. E. POLLARD, *The Origins of Arianism*, dans *Journal Theol. Studies*, n. s., 9 (1958) 103-111.

voluntas) [49] en considérant le Fils engendré selon la volonté du Père [50]. Par une application rigoureuse d'une exégèse littérale, — selon la méthode de Lucien d'Antioche, différente de celle plus large et allégorique d'Alexandrie, — et circonscrite à des citations scripturaires isolées de leur contexte, Arius et ses compagnons ont pratiqué une exégèse hétérodoxe, aboutissant à une interprétation erronée [51].

Le concile de Nicée condamne ces doctrines en 325 et formule le *Credo in unum Deum* [52] qui, en proclamant le Fils consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, reprend « le symbole baptismal de Césarée et de Jérusalem pour en faire la règle de sa foi ». La profession trinitaire, énoncée au baptême, impose au *Credo* de Nicée « sa structure ternaire », qui exige pour le salut la foi en la Trinité et s'oppose irréductiblement à l'arianisme [53]. Au cours des invasions barbares l'arianisme réapparaît en Germanie, s'infiltre en Occident sous des formes plus ou moins atténuées. Les semi-ariens des Ve et VIe siècles admettent, selon Basile d'Ancyre (c. 358), une hiérarchie moins accentuée, une certaine similitude de substance entre le Père et le Fils, non pas consubstantiel (ὁμοούσιος) mais semblable (ὁμοιούσιος) en essence au Père, moins divin que lui, et relèguent le Saint-Esprit à l'état de créature [54]. A ces erreurs répondent dans le camp orthodoxe de nombreux traités sur la Trinité, libelles, formulaires, au nombre desquels les *Statuta Ecclesiae antiqua* de Gennade, parus peu après

---

49. Origène, *De principiis* IV, 4, 1 (éd. P. Koetschau [GCS 22], Leipzig 1913, p. 349, 11) : ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη.

50. Orbe, *Hacia la primera teología*, p. 465-473, 679-692 et, pour l'épître d'Arius à Alexandre, p. 727-737. Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, p. 113-115 ; 370, n. 113 ; p. 125-126.

51. Quasten, *Initiation*, t. II, p. 146-147, 169. T. E. Pollard, *The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy*, dans *Bulletin John Rylands Library* 41 (1959) 414-429 ; cf. p. 415-417.

52. Denzinger-Rahner, nº 54 (Nicée 325), 86 (Nicée-Constantinople 381). G. Fritz, art. *Nicée (1er concile)*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. XI, Paris 1931, col. 399-417. Le Bachelet, *art. cit.*, col. 1796-1799. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, 1, Paris 1907 ; cf. p. 349-362 (Arius), spécialement p. 354-355 ; p. 386-417 (Nicée) ; p. 442-448 (pour le symbole).

53. P.-Th. Camelot, *Les récentes recherches sur le symbole des Apôtres et leur portée théologique*, dans *Mélanges Jules Lebreton* (*Rech. de Science relig.* 39, 1951), p. 323-337 ; cf. p. 335-357. Sur les controverses trinitaires post-nicéennes, voir J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, t. III, *Compléments à l'étude de la patristique*, Paris 1948, p. 153-162 et 313-338 ; J. Lebon, *Le sort du consubstantiel nicéen*, dans *Rev. d'Hist. ecclés.* 47 (1952) 485-529 et 48 (1953) 632-682.

54. Épiphane, *Panarium* LXXIII, 12-22 : *Basilii... professio* (PG 42, 425-444) ; cf. 15 (432 B) : κατὰ πάντα τὸν Υἱὸν ὅμοιον τῷ Πατρὶ εἶναι (éd. Oehler, t. IV, p. 94-115 ; cf. p. 100). Le Bachelet, *art. cit.*, col. 1822-1828, 1849-1850, 1858-1859.

l'invasion de la Provence par Euric, roi des Wisigoths (476) [55], et le *Quicumque vult*, d'origine inconnue. Cette compilation apocryphe, de la fin du V^e^ siècle, contre le semi-arianisme, après avoir évoqué la « consubstantialité » du *Credo* de Nicée, met l'accent sur les séquelles mêmes de cette consubstantialité, en répétant avec insistance tous les attributs de l'unité de substance : co-égale, co-éternelle, co-incréée, co-omniprésente, co-omnipotente, co-divine [56].

Durand de Huesca fait totalement sienne la doctrine du *Quicumque*, devenu un des *credo* essentiels du catholicisme, sans négliger pour autant le symbole de Nicée, dont il garde la terminologie en déclarant dès le début du *Liber antiheresis* que, pour sauver les hommes, le Père envoya son Fils consubstantiel (*homousion*)[57]. Il défend l'unité de la substance trinitaire, la distinction des trois personnes co-égales, co-éternelles etc. contre la primauté donnée, au sommet, à la seule personne du Père, dont le Fils ou *Logos*, très loin en dessous, est la première née des créatures. A l'idée d'un seul Dieu incréé (ἀγέννητος), face au Fils créé (γεννητός) [58], il objecte celle du Père, du Fils et aussi du Saint-Esprit incréés, mais qui ne sont qu'un seul *increatus*. C'est dire qu'il puise aux sources mêmes de la pensée chrétienne, manifestée au bord du Jourdain par les paroles baptismales [59] en un *symbolum Trinitatis*, repris au concile de Nicée, fondement du *Quicumque*, désormais canon officiel de l'orthodoxie.

* * *

Des études récentes ont montré l'application de la formule *Arriana haeresis* aux néomanichéens du XII^e^ siècle par les clercs et les théologiens, de Wazon de Liège (1045) à Berthold de Ratisbonne (1260-70), en passant par Geoffroy et Henri de Clairvaux, Bernard de Fontcaude, etc. L'expression couvrait peut-être « les courants d'ascétisme exaspéré et d'opposition à l'Église qui, plus tard, confluèrent dans le catharisme » [60], néanmoins il s'agit bien de réels néomanichéens

55. Ch. Munier, *Nouvelles recherches sur les « Statuta Ecclesiae antiqua »*, dans *Revue de Droit canonique* 9 (1959) 170-180.

56. *Quicumque vult*, versets 6, 11, 12, 14, 16, 18. Cf. *supra*, p. 276, n. 41. Dorenkemper, *The Trinitarian Doctrine*, p. 14-16.

57. *Liber antiheresis*, *Prologus* ; cf. *infra*, Appendice, p. 284, 7. Voir J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres 1952, p. 242-254 : *The Homoousion*.

58. Cf. *supra*, p. 277, n. 47.

59. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. II, Paris 1928, p. 141-173 ; Quasten, *Initiation*, t. I, p. 31-32.

60. R. Manselli, *Una designazione dell'eresia catara : « Arriana Heresis »*, dans *Bollettino dell' Ist. storico ital. per il Medio Evo* 68 (1956) 233-246 ; cf. p. 236. Y. M.-J. Congar, *« Arriana haeresis » comme désignation du néomanichéisme au XII^e^ siècle*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.* 43 (1959) 449-461.

dont l'évêque de Châlons-sur-Marne, Roger II, authentifie les véritables erreurs : imposition des mains pour donner le Saint-Esprit, croyance en Mani, envoyé de Dieu, représentant le Saint-Esprit [61]. Wazon de Liège et bien d'autres après lui les assimilent aux partisans de l'*Arriana haeresis* [62]. Confusion et nette impropriété de termes appliqués, sans perspicacité, à des dualistes opposés au monothéisme arien. Leur caractère « mitigé » les rapprochait peut-être d'Arius qui, en tant que négateur de la divinité du Fils, aurait pu seulement revendiquer cette lointaine paternité. Certains chroniqueurs plus avertis, le continuateur de Sigebert de Gembloux (c. 1183) [63], Guillaume de Puylaurens, distingueront les *Arriani* des *Manichaei*, bien que, sans correctif, Guillaume rappelle le surnom donné au cathare absolu converti à Lavaur (1181) : *Bernardum Ramundi Arianum appellari* [64]. Joachim de Flore ne s'y trompe pas : il montre toujours l'antithèse entre Sabellius, qui réduit la Trinité à la seule unité du Père, et Arius, qui scinde l'unité substantielle des trois personnes [65]. Contre eux et selon le *Quicumque*, il démontre la coéternité des trois personnes, co-égales dans la distinction de leurs trois

61. Anselme de Liège, *Gesta episcoporum Leodiensium* (MGH, SS., VII, p. 226) : « quosdam rusticos esse qui perversum Manichaeorum dogma sectantes furtiva sibi frequentarent conventicula, nescio quae obscena et dictu turpia, quadam sua sollempnitate actitantes et per sacrilegam manuum inpositionem dari Spiritum sanctum mentientes, quem ad astruendam errori suo fidem non alias a Deo missum quam in heresiarche suo Mani, quasi nichil aliud sit Manis nisi Spiritus sanctus, falsissime docmatizarent, incidentes in illam blasphemiam, quam juxta Veritatis vocem et hic et in futuro impossibile est remitti ».

62. Manselli, *art. cit.*, p. 237 sv. ; Congar, *art. cit.*, p. 449, n. 3 et p. 451. Dans sa réponse, Wazon reconnaît leurs blasphèmes contre le Saint-Esprit.

63. Sigebert, *Continuatio Aquicinctina* (MGH, SS., VI, p. 421, l. 29-30) : « ... quidam dicunt Manicheos, alii Catafrigas, nonnulli vero Arrianos, Alexander autem papa vocat eos Paterinos ». Cf. Manselli, *art. cit.*, p. 241 ; Congar, *art. cit.*, p. 453-454, n. 22.

64. Guillaume de Puylaurens, *Chronicon* (éd. J. Beyssier, Paris 1904, p. 119) : « Erant quidam Arriani, quidam Manichei... » (p. 120, 121). Cf. Manselli, *art. cit.*, p. 244-245. — Malgré leur confession de dualisme mitigé, Bernard Raymond et son confrère avaient été formellement accusés à Toulouse, en 1178, de dualisme radical ; cf. Lettre du cardinal Pierre de Saint-Chrysogone, PL 199, 1119-1124.

65. Joachim de Flore, *Psalterium* I, 1 (fol. 229va) : « Arrius... tres personas fatetur esse, quod nephas est dicere, distinctas essentia et majestate » ; (229^{vb} ; 230va) : « Nequaquam unitatis fidem laceraret Arrius, si substantiam Trinitatis unius esse naturae sentiret ». *De vita S. Benedicti* (p. 76-77). *De arte fidei* (p. 8) : « ... igitur et Sabellium detestans, qui unam Personam asseruit Trinitatis, et Arrium execrans, qui licet tres Personas confessus est, divisas tamen docuit et inequales ». *Tractatus super quatuor Evangelia* (éd. E. Buonaiuti [*Fonti per la storia d'Italia*, 67], Rome 1930, p. 59).

noms et la procession du Saint-Esprit, par rapport au Père et au Fils [66]. Mais ailleurs il fait large part aux Patarins, qu'il se garde bien d'évoquer sous le nom d'adeptes de l'*Arriana haeresis*, puisqu'il leur donne le même nom qu'Alexandre III (1179) [67]. Dans l'obscurité de la terminologie, il semblerait que les hérésiologues appellent *Manichaei* les dualistes absolus, par opposition aux *Arriani*, dualistes monarchiens [68].

En difficultés depuis plusieurs siècles avec les divers aspects germaniques de l'hérésie arienne, l'Église continue à qualifier ainsi les « nouveaux » mouvements d'idées qui peuvent offrir avec elle certaine parenté. C'est ce qui fait dire, en 1145, à saint Bernard qu'on ne sait vraiment quel nom leur donner [69] et empêche, cinquante ans plus tard, le maître parisien Alain de Lille, de nommer spécifiquement ces *novos haereticos* invétérés, beaucoup moins rationnels que les anciens (*antiqui*), à qui ils ont emprunté un tissu d'erreurs surannées pour les amalgamer en une *generalem haeresim* [70]. Joachim de Flore ne peut davantage déceler l'initiateur de ce *novum genus hereticorum* [71], qu'il appelle cependant Patarins. L'épithète *novus* traduit bien à cette époque toute opposition doctrinale à l'Église, comme le remarque à bon droit le P. Congar, opposition qui, d'après elle, se traduit par l'adoption d'une erreur ancienne rénovée [72].

---

66. Joachim de Flore, *Psalterium* I, 1 (fol. 230va) : « Nos autem opitulante deo... confiteamur trinum et veraciter trinum : patrem a nullo ; filium a patre non factum, non creatum sed genitum ; spiritus sanctus ab utroque non factum, non creatum, non genitum sed procedentem ». — Ce sont les termes même du *Quicumque*, v. 20-22.

67. Joachim de Flore, *Expositio in Apocalypsin* III, 1 (fol. 130^{vb}-134^{rb}). Mansi XXII, p. 231-232, canon 27 ; cf. *supra*, p. 267.

68. Manselli, *Una designazione*, p. 245. — Sur la variété des noms, parfois d'origine régionale, donnés aux hérétiques, cf. Congar, *Henry de Marcy*, p. 7, n. 22 ; Id., « *Arriana haeresis* », p. 454, n. 22.

69. S. Bernard, *Sermones in Cant.* LXVI, 2 (PL 183, 1094 C-D) : « quae haeresis non ex hominibus habuit proprium haeresiarcham ?... Quo nomine istos titulosve censebis ? Nullo ». — Dans l'édition des S. Bernardi *Opera*, t. II, *Sermones super Cantica canticorum* 38-86, J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais (Rome 1958, p. 179) omettent *Nullo*. Cf. Manselli, *art. cit.*, p. 237, n. 2 ; Congar, « *Arriana haeresis* », p. 453 et n. 21.

70. Alain de Lille, *Summa quadripartita contra haereticos*, Prologus (PL 210, 307-308 A-B).

71. Joachim de Flore, *Expositio* III, 1 (fol. 130^{vb}) : « Huic errori nephandissimo quondam evacuato in Christo novum quoddam genus hereticorum, nescio quo docente, adhesisse videmus ».

72. Aux exemples cités par Congar, *art. cit.*, p. 454 et n. 26, ajouter les témoignages précités d'Alain et de Joachim et la remarque de Bernard de Fontcaude, *Contra Waldenses* VI, 1 (PL 204, 817A) : « Haereticus vero est, qui antiquam seu alterius haeresim sequitur, vel novam fingit ».

Dans l'esprit des hérésiologues, c'est la polémique anti-arienne qui se poursuit, surtout dès qu'il s'agit de principes contraires aux deux mystères de la Trinité et de l'incarnation, quelles qu'en soient les modalités. Comme l'explique Alain de Lille : « Parce que, dans la primitive Église, l'hérésie sur la Trinité s'est développée avec Arius et Sabellius, sur le Saint-Esprit avec Macedonius, sur l'incarnation avec Eutychès et Nestorius, les symboles : apostolique *Credo in Deum*, de Nicée *Credo in unum Deum*, athanasien *Quicumque vult*, les réfutent dans leurs principaux articles, sans allusion aucune aux erreurs postérieures, alors inexistantes » [73].

On est au nœud de toute la controverse théologique du XII[e] siècle, principalement axée sur la Trinité et l'incarnation, en la croyance desquelles le salut individuel et « l'équilibre du dogme chrétien se trouvent engagés » [74]. L'hérésie-type, cristallisée sur l'arianisme, en ébranle les fondements, et c'est à la clef de voûte de l'orthodoxie, édifiée sur les trois symboles, que s'attachent fortement Valdès et ses disciples. La profession de foi du Lyonnais en est un précis témoignage, dans son affirmation des trois *credo* et son insistance à confesser la Trinité-Une, seule créatrice du monde visible et invisible [75].

Quand, à la lumière des enseignements de son maître, Durand rédige son *De Trinitate*, lui et son groupe ne s'écartent pas de la ligne qu'ils se sont assignée avec rectitude. Rien ne les en détourne : pas plus les lointaines réminiscences des théories trithéistes de Roscelin aux prises avec saint Anselme [76] ou, plus proches, les propositions d'Abélard et de Gilbert de la Porrée [77], combattues avec le même

---

73. Alain de Lille, *Summa* LIX (PL 210, 363 B-D) : « ... in symbolo Apostolico, scilicet *Credo in Deum* ; vel in Nicaeno : *Credo in unum* etc... ; vel in symbolo Athanasii : *Quicumque vult* etc... Unde, quia in primitiva Ecclesia de Trinitate pullulavit haeresis apud Arium et Sabellium ; de Spiritu sancto apud Macedonium ; de Incarnatione apud Eutychen et Nestorium ; de resurrectione apud alios, ut testatur Apostolus in Epistola ad Corinthios (*I Cor.* 15), de his articulis fit mentio in symbolis ».

74. Camelot, *Les récentes recherches*, p. 337.

75. Dondaine, *Aux origines*, p. 231 ; cf. *supra*, p. 268, n. 5.

76. S. Anselme, *De fide Trinitatis* 1 (PL 158, 262A). Abélard, *Epistola* 14, 15 [de Roscelin] (PL 178, 356-357 et 357-372). — Chef des nominalistes et maître d'Abélard, Roscelin († 1123-25) faisait trois dieux des trois personnes de la Trinité . Il a été condamné au concile de Soissons (1092). Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, 1, Paris 1912, p. 365-367. M.-M. Gorce, art. *Roscelin*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. XIII, 2, Paris 1937, col. 2911-2915.

77. Abélard, *Introductio ad theologiam* I, 10 (PL 178, 994) ; *Theologia christiana* I, 5 (*ibid.* 1136). — Pour Abélard, le Père est pleine puissance, le Fils n'est qu'une certaine puissance, le Saint-Esprit aucune. Celui-ci ne serait pas de même substance que le Père et le Fils : *Introd.* II, 14-15 (*ibid.* 1072). Ces deux articles ont été condamnés au concile de Sens (1140). *Praefatio apologe-*

zèle par saint Bernard, — toutes, opposées à la Trinité et respectivement condamnées en 1092, 1140, 1148, — que certaines élucubrations de Joachim de Flore et la fermentation religieuse favorable aux débats trinitaires du XII[e] siècle, où Pierre Lombard joue un rôle de premier plan [78]. Rien ne les effleure, même pas la condamnation dont ils ont été l'objet en 1184 et les preuves que Bernard de Fontcaude a consignées. Valdès et les siens prennent, en Languedoc, fait et cause contre l'*haeresis nova*, formellement reconnue en haut lieu. Catholiques authentiques dans leurs déclarations trinitaires, ils centrent leur défense de l'orthodoxie sur les arguments typiques des « Symboles » universellement adoptés.

Appendice

INCIPIT LIBER ANTIHERESIS *M* 2ra *P* 1r

[Prologus]. Cum humanum in inicio genus captentulis se sciret eternaliter sua Sathael arrogancia ab etrali orchestra exulari, sonticus ausus

Mss : *Madrid Bibl. nac. 1114* (*M*), *Paris Nat. lat. 13446* (*P*). On a suivi, ici, en général le texte de *M*, non abrégé (notamment dans la dernière partie du Prologue, où *P* coupe la citation du symbole athanasien ; cf *infra*, p. 289,3) et respecté l'orthographe particulière du traité.

1 Incipit Liber antiheresis *om. P* 2 Cum inumanum imitio *P* (*rubrica*) 3 exulari] exultare *P* santicis *P*

tica (*ibid.* 79 C). Voir DENZINGER-RAHNER, *Enchiridion*, nos 368-369. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 593-602, 747-790 ; spécialement p. 595, 750-754, 777. E. PORTALIÉ, art. *Abélard*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. I, 36-55. A. BORST, *Abälard und Bernhard*, dans *Historische Zeitschrift* 186 (1958) 497-526.

Gilbert de la Porrée († 1154), glossateur biblique, affirme la différence réelle entre Dieu d'une part et les attributs de l'autre ; la divinité est pour lui une réalité distincte de Dieu. Son idée majeure est l'absolue simplicité de Dieu-un face à toute créature composée. Voir F. VERNET, art. *Gilbert de la Porrée*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. VI, Paris 1920, col. 1350-1358. M. E. WILLIAMS, *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boethius* (*Analecta Gregoriana*, 56) Rome 1951 ; cf. chap. III, p. 43-79. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, p. 105-106. S. VANNI-ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano* (*Miscellanea del Centro di studi medievali*, 1) Milan 1956, p. 1-64 ; cf. p. 29-37, 55-59. Aux textes connus sur la condamnation, ajouter ceux édités par J. LECLERCQ, *Textes sur saint Bernard et Gilbert de la Porrée*, dans *Mediaeval Studies* 14 (1952) 107-128 ; cf. p. 108-110.

78. PIERRE LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, 2e éd., Quaracchi 1916. Ensemble des doctrines trinitaires : I, d. 1-34 (p. 14-219) ; discussion du rôle actif de l'essence dans la génération du Fils : I, d. 5, c. 1 (p. 42-49) ; de la procession du Saint-Esprit : I, d. 11, c. 1 (p. 77-79) ; d. 12, c. 1-2 (p. 81-84) ; théologie du Saint-Esprit : I, d. 10-18, *passim*. Voir J. DE GHELLINCK, art. *Pierre Lombard*, dans *Dict. Théol. cath.*, t. XII, Paris 1935, col. 1941-2019 ; ID., *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris 1948, chap. V-VI, p. 213-249,

adoriri illud letaliter in primo plasmate perculit. Ipse vero, qui numquam misericordia vacat, previdens illud, omnia emancipari a letali inescatione desiderans, populum eligens israeliticum, de quorum stemate ab Unigeniti persona pro nobis sumeretur humanitas, ipsique per Moisen, ut pedagogus foret in Christo, legem conferens, in prophetis persepe cate-
M 2[rb] zizans, ad ‖ ultimum in « plenitudine temporis »[1] suum, ut zizania funditus Sathane de sanctorum collegio demerentur sinu de suo mittens homousion Filium Pater, divisiolum muscipulatorem interpolavit. Quo peracto Filius primulum suam non habentem maculam aut rugam, adversus mundi lasciviens oppidum sibi contrarium, in apostolis dedicavit ecclesiam. Cum autem foret adulta, veterator semper bonis insidians zizania, confiteri faciens apostasie quorumdam sue, qui iam preluxerant, fidem ossilavit et inpostores effecti, ab ipso Iohanne evangelista Domini conso-
P 1[v] br‖ino Antichristi dicuntur [2], eo quod fidem, in qua Dei edificatio consistit, sine qua impossibile est Deo placere, in qua Dei opera, dereliquerint. Et cum Ebionitarum Cherinciorumque et Nicholaitarum aliorum et perfidorum veritatis inimicorum in Asia erratilis pululata insania a beato predicto apostolo confutaretur, Zeroen quoque et Arfaxath a beato Matheo in Etiopia, a Simone et Tadeo in Persida [3], Yminei similiter
M 2[va] et Phileti et aliorum quam plurimorum ‖ ab egregio gencium predicatore [4], et ab aliis ita plerisque patribus locis sanctis, diabolus illius inventor insanie in predictorum complicibus multo tempore latitans, quia a chatolicis patribus convincebantur, concepit in eorum cordibus dolorem et modo per ora conplicum parit iniquitatem [5].

Set suum non ex toto deserens populum, videns prelatorum opera, summi Patris Filius, cupiditati, simonie, superbie, philargie, cenodoxie, castrimargie, pellicatui aliisque flagiciis intenta, et etiam divina misteria ob eorum pessima opera naucipendi, sicut in sue predicationis inicio
P 2[r] piscatores sine litteris, te, Domine Valde‖si, eligens in apostolico aporismate, ut per te tuosque comites, quod inposti non poterant, renitatur,

4 sumetur *M* 6 plenitudinem *M* suum ut] suumve *P* 10 mundi lasciviens oppidum] mundilas cunens oppidum *M* 11 zizania] zamia *M* 11-12 confiteri] enfiteri *M* 12 preluxerata *M* 13 in postores *MP* 15 derelinquerint *M* 17 inimici *P* 18 Zeroen] Zarohen *P* 19 Etiopia *P*[2]] Etipia *P*[1], Eiciopia *M* Persida] Perfida *P* Ymmineum *M* 20 Phileti] Fileti *M* 21 ita plerisque patribus] implerisque partibus *P* 22 katolicis *P* 27 pellicatui *om. P*

[1] Cf. *Gal.* 4, 4 [2] Cf. *I Ioh.* 4, 3 [3] *Acta Sanctorum, Sept.* VI, p. 221 C ; *Oct.* XII, p. 428-436 ; 437 sv. ; cf. *supra*, p. 269, n. 13 [4] *I Tim.* 1, 20 ; *II Tim.* 2, 17-18 [5] Cf. *Iob* 15, 35

250-277 et *passim* pour les controverses sur la Trinité à cette époque. Voir dans *Miscellanea Lombardiana*, Novare 1957, les études de F. Pelster, *Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148)*, p. 65-73 ; N. M. Haring, *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule*, p. 113-127 ; E. Bertola, *La dottrina trinitaria in Pietro Lombardo*, p. 129-135.

allegavit erroribus. « Cumque abominationem desolacionis in loco sancto » maxima ex parte manere conspiciatis, « ad montes qui in estis iudeam fugite » [1], ut ab ipsis edocti et eruditi in omni sanctitate, custodire et oblatrancium rabiem hereticorum videlicet iudeorum atque pharizeorum et omnium ‖ veritati refragancium devincere, ab aliorum kachologorum *M* 2vb obposicionibus vos arguitare calleatis.

Ob vestre igitur, dilectissimi, caritatis gratiam, opere precium contuens digestum capto utilia edere, non presumptive quasi me diserciorem vobis autumans, — ad comparationem namque vestre sciencie ut ornix volatu contra aquilam vel choredulum abeor, — set, quia deest librorum copia et distedet a p⟨ri⟩oribus in tot altercationibus persepe tot volumina legere, perlibuit Dei Filio, sine quo nil possumus, per me ex agiografis vestre utilitati edocumare conpendium. Gladium spiritus sagitasque theologicas habetote conterminatas ad debellandam predictorum virulentam eorumque conplicum audaciam. ‖ Et quia depauperatos divinis *P* 2v vos aurio competentes eulogiis, non in dubio expauperaturos vos estimans, eo quod iter apostolicum incedere cepistis, orationum vestrarum oro munimento fulciri. Ab cordatorum interim industria postulo ne quod rusticitatis in isto codice repererint obstinacioni, set mee inscicie ascribatur.

Ad sancte ergo Trinitatis honorem et gloriam, ut caduceatores qui ‖ *M* 3ra nacti eius estis gratiam, solum perseveretis, presto habeatis sentencias, quibus obfuturo triplici queatis fermento facilius abrogare, edere proposui. Quod ipse trinus dignetur et unus a⟨s⟩ciare Deus, qui michi vestri amore largitus est voluntatem. Amen. Explicit prologus.

[Capitulum primum]. *M* 3rb *P* 3r

Incipit de Trinitate.

Plerosque sine operibus per fidem, nec aliquos per opera sine fide salvari legimus : de fide ergo exordiamur tractatum, de quibus permissum est articulis a sanctis patribus quasi disputantes, de quibus vero non est simpliciter fidem nostram ostendentes, doctorum sentencias inserendo illis de quibus non permittitur articulis, non illis de quibus conceditur, quia, cum omnibus detrahant heretici agiografis, doctorum dicta penitus naucipendunt. Et quia Trinitatis confessio prior habetur in articulis, de illo digestum auriamur efflagitantes « qui profert de tesauro suo nova

---

5 refragancium devincere] inimici demetere *P* 5 katologorum *P* 6 argutare *P* 9 vestre] nostre *P* 10 vel choredulum *om. P* 11 persepe] sepe *P* 12 legerem *P* agiogravis *P* 14 debellandum *P* 15 conplicum] conplicumque *P* 22 eius *om.* P 25 largius *P* voluntatem. Amen] voluntarem *P* Explicit prologus *om. P* 27 Incipit de Trinitate *rubr. P* 29 exoriamur *M* 30 non est *om. P* 33 quia] et *M* 34 nancipendunt *M* in *om. P* 35 digestum auriamur] digestim hauriamur *P*

[1] Cf. *Mt.* 24, 15-16

et vetera »[1]. Quod vero trinus in personis et unus sit Deus in magestate,
M 3va primitus audiamus. ‖

In evangelio legimus secundum Matheum : « Beatus es, Simon Bar-
P 3v iona, ‖ quia caro et sanguis non revelavit tibi, set Pater meus qui est in celis »[2]. Et in evangelio secundum Iohannem de se ipso dicit : « Sic dilexit Deus, id est Pater, mundum, ut Filium suum Unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, set habeat vitam eternam »[3]. Quis vero iste sit Filius, facile potest adverti, si verbum ipsius cuidam ceco nato post illuminationem quod dixerit audiatur : « Tu, inquid illi Ihesus, credis in Filium Dei ? » Respondens autem qui cecus fuerat, dixit illi : « Quis es, Domine, ut credam in eum ? Dixit ei Ihesus : Et vidisti eum, et qui loquitur tecum ipse est »[4]. Ecce personam Patris et Filii. De Spiritu sancto ita dicit Filius in eodem evangelio : « Cum venerit Paraclitus, quem ego mitam vobis a Patre meo, Spiritum veri-
M 3vb tatis, qui a Patre procedit, ille testimonium peribebit de ‖ me »[5]. Et alibi : « Paraclitus Spiritus sanctus, quem mitet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quecumque dixero vobis »[6]. Et de eodem Sapientia dicit : « Spiritus Domini replevit orbem terra-
P 4r rum ; ‖ et hoc quod continet omnia, scientia⟨m⟩ habet vocis »[7]. Et ne Filius minor Patre putaretur, ostendens se Patri equalem ita dicit in evangelio : « Ego et Pater unum sumus »[8]. Et iterum : « Philippe, qui videt me, videt et Patrem »[9]. De Paraclito autem, quod unus sit Deus cum Patre et Filio, testatur ipsius Domini consobrinus Iohannes, simul apostolus et evangelista, in sua prima epistola; Sabellii errorem destruens ita dicit : « Tres sunt qui testimonium dant in celo : Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hii tres unum sunt »[10].

Cui vero testimonium peribeant, Remigius in Apochalipsin elucidat dicens : « Pater testimonium peribet Filio, inquiens in monte : 'Hic est Filius meus dilectus in quo michi complacui, ipsum audite' [11]. Et Filius de Patre : 'Verba que ego loquor, a me ipso non loquor. Pater
M 4ra autem in me manens, ipse facit opera' »[12]. Et ‖ multa ⟨h⟩is similia. De Spiritu sancto quoque ita dicit : « Cum autem venerit Paraclitus Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, set quecumque audiet loquetur, et que ventura sunt annunciabit vobis »[13]. Similiter Spiritus sanctus secundum Iohannem apostolum

---

3 In evangelio ... Bariona *om.* *P* 4 est in celis] in celis est *P* 8 Quis vero iste sit Filius] Quid vero sit iste Filius *P* 9 quod] quid *P* 11 est *P* 12 personam *iter.* *P* 14 a Patre meo ... de me *om.* *P* 17 et suggeret ... vobis *om.* *P* 19 et hoc quod ... vocis *om.* *P* 28 in monte inquiens *P* 32 Spiritu *in marg.* *P* ita *om.* *M* Paraclitus *om.* *M* 33 veritatem *om.* *P*

---

[1] *Mt.* 13, 52 [2] *Mt.* 16, 17 [3] *Ioh.* 3, 16 [4] *Ioh.* 9, 35-37 [5] *Ioh.* 15, 26 [6] *Ioh.* 14, 26 [7] *Sap.* 1, 7 [8] *Ioh.* 10, 30 [9] *Ioh.* 14, 9 [10] *I Ioh.* 5, 7 [11] *Mt.* 17, 5 ; Pseudo-Remigius ; cf. *supra*, p. 272, n. 25 [12] *Ioh.* 14, 10 [13] *Ioh.* 16, 13

de Filio dicit : « Spiritus est qui testificatur, quoniam Christus est veritas »[1]. Et ita alternatim perhibent testimonium.

Cuius, scilicet Trinitatis, noticiam ‖ prior Habraam habuisse legitur : *P* 4v « Apparuit namque, — Moises inquid in Genesi, — Dominus Abrae in convalle Mambre sedenti in ostio tabernaculi sui in ipso fervore diei. Cumque elevasset occulos, apparuerunt ei tres viri stantes prope eum ; quos cum vidisset, cucurit in occursum eorum de ostio tabernaculi et adoravit in terram. Et dixit : Domine, si inveni gratiam in occulis tuis, ne transeas servum tuum, set afferam pusillum aque, et lavate pedes vestros et requiescite sub arborem etc. »[2] Ecce predicuntur esse tres, quos ipse Habraam unum intelligens dicit : « Domine, si inveni gratiam in occulis tuis, ne transeas servum tuum etc. » Ad huius fidei confirmacionem beatus Iohannes evan‖gelista in Apochalipsi dicit se audisse *M* 4rb vocem in celo quatuor animalium dicencium : « Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat et qui est et qui venturus est »[3]. Item Isaias de eodem dicit se audisse vocem seraphim qui « clamabant alter ad alterum, et dicebant : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum ; plena est omnis terra gloria eius »[4]. Cum enim ter dicentia sanctus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum insinuent ilico uni-‖ *P* 5r tatem, declarantes inquiunt : « Dominus Deus exercituum ». Et Psalmista de eodem : « Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus, et metuant eum omnes fines terre »[5], id est benedicat nos Deus Pater, benedicat nos Deus noster, id est benedicat nos Filius, benedicat nos Deus, id est Spiritus sanctus. Et ne tres dicemus esse Deos, ostendit Psalmista tres personas esse unum Deum dicens : « et metuant eum omnes fines terre ».

De fide autem Augustinus ita tractans dicit in libro de Trinitate[6] : « Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, qui Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catolici tracta‖tores, *M* 4va hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus unius eiusdem substantie inseparabili equitate divinam insinuant unitatem ; ideoque non sunt tres Dii, set unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit Filiusque genitus sit a Patre et ideo Pater non sit qui Filius est, quoque Spiritus sanctus nec Pater sit nec Filius set tantummodo Patris et Filii et Spiritus sanctus Patri et Filio etiam ipse quoequalis

---

5 diei] dei *M* 7 cucurit] occurit *P* 8 terra *P* 12 huius] huiusmodi *P* 18 ter] tot *P* 23 benedicat nos[2] *om. M* 24 diceremus *P* 27 autem *om. P* 28 Omnes quos... Trinitate *in marg. inf. M*] *om. P* 30 intendunt *P* 31 unus *M* 32 quamvis] quod unus *M* 33 Filiusque] Filius quia *M* 34 qui Filius est quoque Spiritus sanctus] Filius qui est Spiritus sanctus quoque *P* 35 Spiritu *M* sanctus *corr.*] sancti *MP*

---

[1] *Ioh.* 5, 6 [2] *Gen.* 18, 1-4 [3] *Apoc.* 4, 8 [4] *Is.* 6, 3 [5] *Ps.* 66, 7-8
[6] Augustinus, *De Trinitate* I, 4 (PL 42, 824) ; cf. *supra*, p. 272, n. 26.

et ad Trinitatis pertinens unitatem. Nec tamen eandem Trinitatem natam de Virgine Maria et sub Poncio Pilato crucifixam et sepultam et
P 5v tercia ‖ die resurrexisse et in celum ascendisse quadragesima die cernentibus apostolis, set tantum modo Filium confitemur ; nec eandem Trinitatem descendisse in specie columbe super Ihesum baptizatum, aut die Pentecostes post assensionem Domini, sonitu facto de celo quasi flatus ve⟨h⟩emens et linguis divisis velut ignis, set tantum modo Spiritum
M 4vb sanctum ; nec eandem Trinitatem ‖ dixisse de celo : 'Tu es Filius meus dilectus in quo michi complacui', sive cum baptizatus fuerit a Iohanne, sive in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit vox dicens : 'Et clarificavi et iterum clarificabo', set tantum modo Patris vocem fuisse ad Filium Dei factam, quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur ».

Item in quodam sermone : « Deus unus est Pater, Deus unus est Filius, Deus unus est Spiritus sanctus ; non tres dii, set unus Deus ; tres in vocabulis, unus in deitate substancie. Ecce aliud in sole : calor et splendor in uno radio sunt ; set calor exsiccat, splendor illuminat ; aliud suscipit calor, aliud splendor. Et licet calor et splendor ab invicem nequeant separari, suscipit splendor illuminationem, non fervorem ; suscipit
P 6r ca‖lor fervorem, non illuminationem. Aliud simul, aliud singulare agunt et tamen ab invicem non separantur. Sic et Filius suscepit carnem et non deseruit Patrem, nec se divisit a Patre » [1]. Et in ipso tria considera :
M 5ra rotam scilicet, ‖ splendorem atque calorem. In rotam accipe Patrem, in splendorem Filium, in fervorem Spiritum sanctum. Et sicut ista tria unus est sol, sic Pater et Filius et Spiritus sanctus unus Deus adesse creditur. « Ad hoc citharam respice : ut musicum melos tonis dulcibus reddat, tria pariter adesse videntur : ars, manus et corda, et tamen ars dictat, manus tangit, corda resonat ; quod auditur, nec ars nec manus sonum reddunt, set eum cum corda pariter operantur. Sic nec Pater nec Spiritus sanctus susceperunt carnem et tamen cum Filio operantur. Sonum sola corda discutit, carnem solus Christus accepit. Operatio tribus constat. Set quomodo pertinet ad solam cordam soni reditio, sic pertinet ad solum Christum carnis humane susceptio ».

De hoc vero beata Cecilia fratrem sui coniugis hortans : « Unus, inquit, Deus est in magestate sua, quem ita in sancta Trinitate credimus, sicut in uno homine dicimus esse sapienciam suam. Quam sapienciam dicimus

---

2 natum *P* 3 die²] diebus *P* 5 aut die] aut a die *M* 6 sonitu facto *corr.*] sonitum factum *M*, sonitu facta *P* 11 Et¹ *om. P* 15-16 tres in vocabulis] set in vocabilis *M* 18 suscepit *M* 20 aliud²] alium *M* 24 fervore *P* 29 eum *om. P* operatur *M* 29-30 Sic nec pater... Filio operantur *om. M* 31 accipit *M* 35 Dei *M* 36 inuno hominem *P*

---

[1] Augustinus, *Sermones spurii* CCXLV (PL 39, 2196-2197, § 1-2) ; cf. *supra*, p. 273, n. 27

habere ingenium, me‖moriam et intellectum. Nam ingenio adinvenimus *P* 6v
quod non didiscimus, memoria tenemus quod docemur, intellectu advertimus quicquid vel videre nobis contigerit vel audire. Numquid non ista tria unum sapiencie ‖ in homine possidet nomen ? Si ergo homo in una *M* 5rb
sapientia trinum possidet nomen, quomodo non Deus omnipotens in una deitate sua Trinitatis obtinet magestatem ? »[1]

Beatus quoque Athanasius[2], qualiter credi debeat [h]ostendens, ait : « Fides autem catholica hec est : ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Set Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, equalis gloria, coeterna magestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus. Eternus Pater, eternus Filius, eternus Spiritus sanctus. Et tamen non tres eterni, set unus eternus. Sicut non tres increati, nec tres immensi, set unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus. Et tamen non tres omnipotentes, set unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus. Et tamen non tres dii, set unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres domini, set unus est ‖ Dominus. Quia, sicut singillatim unamquamque personam Deum *M* 5va
et Dominum confiteri christiana veritate conpellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus ; Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, set genitus ; Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, set procedens. Unus ergo Pater, non tres patres ; unus Filius, non tres filii ; unus Spiritus sanctus, non tres spiritus sancti. Et in hac Trinitate nichil prius aut posterius, nichil maius aut minus, set tote tres persone coeterne sibi sunt et coequales. Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate senciat ». Et hec de Trinitate sufficiunt.

Paris. Christine THOUZELLIER

---

1 Nam] in *add. M* 2 docemur] tenemur *P* 8 autem *om. P* 10 Alia est etc. *sic explicit P* 21 singillatim *corr.*] sinopillatim *M* ; cf. *supra*, p. 277 et n. 45.

---

[1] *Vita et martyrium sanctae Caeciliae* (ed. B. MOMBRITIUS) ; cf. *supra*, p. 273, n. 28 [2] *Quicumque vult* ; cf. *supra*, p. 276, n. 41.

Les questions sur la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud

Odon Rigaud commenta les Sentences de Pierre Lombard vers 1241-1245, c'est-à-dire quelques années à peine après la mort du Chancelier Philippe, qui laissait en 1236 sa *Summa de bono* inachevée. Dom O. Lottin a montré à plusieurs reprises [1] la place occupée par ces deux théologiens dans la période qui précède immédiatement l'apparition des grandes Sommes scolastiques et l'influence de Philippe sur la pensée du maître franciscain. Odon reprend souvent les thèses de Philippe, non sans les soumettre à la critique ; mais, tandis que la pensée du Chancelier, riche d'intuitions nouvelles, reste souvent embarrassée dans les méandres de la recherche, le texte d'Odon se signale d'emblée par une meilleure ordonnance des matières, par une plus grande fermeté de rédaction et par un effort vers une terminologie plus précise. De leur côté, le P. F.-M. Henquinet [2] et le P. V. Doucet [3] ont cherché à débrouiller la difficile question des rapports entre le Commentaire d'Odon et la Somme dite d'Alexandre de Halès, dont le travail de compilation, au moins pour les trois premiers livres, semble bien avoir été achevé avant 1245.

Mon propos dans cet article n'est pas de pousser plus avant les recherches relatives à l'histoire de ces textes. Tout au plus indiquerai-je en passant, après tant d'autres, la parenté doctrinale entre Odon et Philippe. Je vise simplement à faire connaître *in extenso*, en raison de leur valeur théologique, ces questions sur la grâce (livre II, dist. XXVI à XXIX) [4] dont J. Auer [5] n'avait donné que de nombreuses mais courtes citations.

---

1. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 5 tomes, Gembloux 1942-1954 ; t. I, 2^e éd. 1957 ; *L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930) 311-329.

2. *Les manuscrits et l'influence des écrits théologiques d'Eudes Rigaud*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 324-350 ; *Eudes de Rosny, Eudes Rigaud et la Somme d'Alexandre de Halès*, dans *Archiv. francisc. histor.* 33 (1940) 3-54.

3. Alexandri de Hales *Summa theologica*, t. IV, *Prolegomena*, Quaracchi 1948.

4. Les dist. XXVIII-XXIX paraîtront dans un article ultérieur.

5. *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vol., Fribourg-en-Br., 1942 et 1951.

En guise de brève introduction à la lecture du texte, je voudrais mettre en relief certains points de doctrine et certaines formes de pensée assez caractéristiques du traité scolastique de la grâce sanctifiante. L'intérêt se concentre sur la grâce créée. Les principaux points autour desquels s'organise le traité sont : la nécessité de la grâce, la recherche d'un vocabulaire scientifique pour exprimer sa nature et son rapport à la vertu, les divisions de la grâce. Odon est un excellent témoin de ces recherches de ses contemporains et fait preuve d'un rare talent d'exposition.

1. — La nécessité de la grâce.

Plus nettement que ses devanciers, qui insistaient sur l'aspect médicinal de la grâce, ou du moins la considéraient comme un moyen de conserver ou de restaurer l'intégrité primitive[6], Odon Rigaud met à l'avant-plan son caractère élevant et sa nécessité absolue en raison de la pure gratuité de la fin surnaturelle. Les arguments (I, 16-47)[7] et la réponse (I, 89-94) de la première question[8] sont à cet égard significatifs. Il y a une « distance infinie », un écart infranchissable par les seules forces de la nature, entre l'amour humain et le Souverain Bien, entre la vanité de la créature et la Vérité première, entre le libre arbitre versatile et peccable[9] et la gloire inaltérable de Dieu gratuitement offerte sans considération des mérites humains antérieurs. Pour que l'homme puisse répondre à cette invitation divine, il faut qu'une disposition nouvelle lui soit donnée, qui l'élève intérieurement et l'unisse à Dieu (I,91). Sans elle, le libre arbitre ne pourra produire des œuvres proportionnées à la gloire et la personne humaine n'aura pas ce caractère gracieux sans lequel elle ne peut plaire à Dieu. Odon y insiste : le Bien auquel l'homme est appelé à participer dépasse la bonté naturelle qu'il a reçue à la création et la perfection qu'il pourrait acquérir par le libre exercice, si parfait soit-il, de ses facultés naturelles. Que Dieu, dit-il, dès le moment de la création ait pu élever l'homme à la vie surnaturelle, n'ôte pas à celle-ci sa gratuité absolue. A supposer même que Dieu ait conféré à l'homme, dès l'origine, des biens naturels équivalents en excellence

6. Ce point de vue sera développé par Odon dans la dist. XXVIII.

7. Le chiffre romain renvoie à la numérotation continue des questions publiées plus loin ; le chiffre arabe renvoie à la ligne du texte.

8. Elle a déjà été publiée et commentée par B. Pergamo, *Il desiderio innato del soprannaturale nelle questioni inedite di Oddone Rigaldo, O. F. M., arcivescovo di Rouen († 1275)*, dans *Studi francescani* 32 (1935) 414-446 et 33 (1936) 76-108.

9. L'idée du péché et de la faiblesse de la nature semble passer au second plan, mais on la trouve évidemment sous d'autres expressions. Voir I, 24, 29, 35, 57.

à ceux de la grâce, on devrait sans doute se faire une autre idée de la « nature », mais on ne pourrait y voir le bien surnaturel comme tel (I, 138-156 et III, 33-35).

Cette priorité de l'aspect élevant de la grâce sur son aspect médicinal marque un progrès dans l'explicitation de la notion stricte de surnaturel qui devra attendre S. Thomas [10] pour se dégager complètement.

2. — L'essence de la grâce.

Pour exprimer l'essence de la grâce, Odon, comme avaient commencé à le faire ses prédécesseurs, a recours aux notions philosophiques. Il en utilise quatre : *medium*, *accidens*, *habitus*, *forma*.

a) *La grâce-medium.*

L'accent est donc mis, au départ, sur l'impuissance radicale de l'homme à entrer par ses propres forces dans l'amitié divine. Cette impuissance est conçue comme une « distance infinie » entre la créature et le Créateur. Pour unir ces deux « extrêmes », une nouvelle initiative divine sera requise, une « re-création » par laquelle Dieu produira lui-même dans la créature spirituelle déjà existante (I, 99) les dispositions qui permettront à celle-ci de l'atteindre. C'est ici qu'intervient la notion platonicienne de *medium*. Elle n'est pas sans danger, car elle risque de donner à penser que la grâce créée est une réalité intermédiaire, une entité complète intercalée entre l'homme et Dieu. Pour éviter cette fausse représentation, à laquelle n'échappera pas plus tard une mauvaise scolastique, on voit apparaître, déjà chez les prédécesseurs immédiats d'Odon, une série de questions qui visent à clarifier et à épurer cette notion à l'aide d'analogies et d'analyses philosophiques [11]. Odon résume ces discussions.

---

10. Cf. H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris 1948, chap. XII, qui cite p. 197 ce passage de S. Thomas : « Homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis, quia homo ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae » (*S. theol.* Ia, q. 15, a. 4, ad 1).

11. Voici quelques références. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. III, tract. II, q. 1 (Paris, Pigouchet, 1500, f. 122a-b), à propos de la justification ; Alexandre de Halès, *Glossa in II Sent.*, dist. XXVI, mais uniquement dans le ms. d'Erfurt (éd. Quaracchi 1952, t. II, p. 257) ; Recueil de *Douai Bibl. de la Ville 434*, q. 200 (selon la classification de P. Glorieux, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, 123 et 225) de Maître G, t. I, f. 98a-b ; q. 423 (t. II, f. 74a-d). Philippe le Chancelier, dans une question de son traité de l'âme (*Summa de bono, Vat. lat. 7669*, f. 39b-c) inspirée de S. Augustin (*De Gen. ad litt.* III, 5, 7 ; 19, 25) et du *De spiritu et anima* (14) mais surtout d'Avicenne (*De anima* I, c. 3), se demande : « Utrum per medium vel sine medio uniatur anima cum

La grâce n'est assurément pas un *medium* dont Dieu aurait besoin pour agir, lui qui crée sans intermédiaire (I, 52). Mais la re-création dans la grâce ne se fait pas sans un *medium ex parte creaturae* (I, 95-105), car la justification nécessite la coopération du libre arbitre et celui-ci doit être conformé à l'action divine. Ce *medium* de grâce est un « être d'union »[12] qui rapproche l'homme de Dieu (II, 8). Il n'est pourtant pas, entre ces deux « extrêmes » qu'il a pour fonction d'unir, une réalité absolue, car l'union surnaturelle avec Dieu est immédiate. Il ne se définit que par sa relation avec les deux termes qu'il unit. Odon voit deux aspects dans la grâce, « être d'union » : l'un selon lequel elle est « vanité » et créature ; l'autre selon lequel elle est « Vérité » et mène à Dieu (I, 129). La grâce se subjecte dans l'homme et participe de ses limites ; mais elle est toute relative à Dieu qui la donne, au Saint-Esprit qui est la grâce incréée (I, 89-91). Bien qu'elle soit réelle, bien qu'elle pose dans l'homme « quelque chose » d'absolument gratuit et de nouveau, car l'amour de Dieu est efficace d'un certain terme réel (III), la grâce n'est pas « un quelque chose » ; elle n'est pas un *medium quod*, mais un *medium quo* ; elle joue dans le contact surnaturel et immédiat de l'âme avec Dieu un rôle analogue à celui de la *species* dans la vue et la connaissance (I, 129-137). Ainsi la théorie du *medium* exprimée en termes de relation ordonnant et disposant le mobile au moteur, et non l'inverse, et n'ayant d'autre réalité que dans le mobile, répond à l'objection de ceux qui, convertissant tout *medium* en un *id quod*, arguaient justement que toute union serait en fin de compte rendue impossible s'il fallait recourir à une série infinie d'intermédiaires (I, 66-70). Ainsi également nos théologiens, dont Rigaud synthétise les recherches, essaient de définir le rapport permanent et dynamique entre la grâce créée et le Don incréé[13], encore que leur intérêt se porte plus sur la première que sur l'inhabitation divine.

---

corpore » (cf. L. W. Keeler, *Ex Summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima*, Munster 1937, p. 81-88). Cette question de psychologie, qu'il faut lire dans le cadre de la controverse sur la pluralité des formes, a certainement influencé la doctrine de la grâce. Philippe donne cette définition du *medium* : « Secundo modo dicitur medium quod, cum non habeat aliquid de substantia extremorum, est tamen ordinans unum extremorum ad aliud » (Keeler, *loc. cit.*, p. 84). — Voir aussi la Somme d'Alexandre de Halès (éd. Quaracchi, t. IV, *Textus*, n° 609, p. 960).

12. J'emploie cette formule du P. E. Mersch (*Théologie du corps mystique*, Paris-Bruxelles 1949, t. II, p. 348-349) parce qu'elle me paraît bien traduire l'idée du mot *medium*, beaucoup mieux en tous cas que « moyen » ou « intermédiaire ».

13. Cf. III, 28-37. Philippe le Chancelier (*Summa de bono*, f. 50a) : « Et est responsio, cum quaeritur utrum gratia sit forma dependens a subjecto quantum ad esse suum : distinguendum est quod quantum ad quid dependet,

b) *La grâce-accident.*

Une seconde notion philosophique vient aider à définir l'essence de la grâce créée. Si celle-ci n'est pas un *id quod*, elle n'est pas à ranger dans la catégorie de la substance, mais dans celle de l'accident (II) [14]. Les définitions ou les propriétés de l'accident peuvent en effet s'appliquer à la grâce (II, 24-29), perfection non de l'être premier mais de l'être second (II, 32-33). Comme le terme de *medium*, celui d'accident a ses inconvénients. Il pourrait laisser croire que la grâce est quelque chose d'accidentel, au sens moderne du mot, quelque chose dont on pourrait très bien se passer. L'idée d'un surnaturel surajouté — *superadditum* — donnerait des gages à cette fausse conception. Il faudra donc concilier et l'absolue gratuité de la grâce du point de vue de Dieu qui la donne et de la constitution de l'homme en « être premier », et sa non moins absolue nécessité en vue de la fin surnaturelle à laquelle l'homme est ordonné *de facto*.

Odon poursuit donc son analyse en usant de deux analogies déjà employées par ses contemporains : celle de l'âme et celle de la lumière. Elles ont d'ailleurs de profondes résonances augustiniennes et même des attaches bibliques ; mais il est curieux de les voir proposées à travers les conceptions psychologiques et physiques de l'époque.

La première analogie est celle de l'âme, vie du corps. On objecte : si l'âme, principe vivifiant du corps, est une substance, la grâce, qui vivifie l'âme et est « plus noble » qu'elle, devra a fortiori être une substance (II, 8-16). Odon répond à cette objection par sa distinction entre l'*esse primum* et l'*esse secundum* (II, 34-45). L'être premier de la créature raisonnable, c'est sa constitution ontologique au plan de la nature. L'être second est ce qu'elle devient par son opération. Celle-ci peut rester dans les limites de la nature, lorsque sont seulement mis en œuvre les principes opératifs reçus par la création. Mais cet *esse secundum* peut aussi revêtir une perfection nouvelle, purement

---

et quantum ad quid non. Nam quantum ad esse materiale dependet a subjecto ; quantum ad esse formale non, quod solum trahit a principio efficiente. Quod enim gratia est gratia, hoc habet a Deo ; quod autem substet ut actus meritorios eliciat, habet ex conjunctione ad liberum arbitrium ». Plus loin dans un passage qui traite de la comparaison de la grâce à la lumière : « Gratia nominatur in quantum est ab alio dependens et ad idem ducens subjectum in quo est ». On cherche en effet à concilier dans la grâce cet aspect selon lequel elle est limitée en raison de celui qui la reçoit et cet autre aspect selon lequel elle est illimitée en raison de celui qui la donne et qui attire.

14. Le mot d'*accidens* apparaît dans la Glose d'Alexandre (t. II, p. 245-246) ; dans la q. 434 du Recueil de *Douai 434* (t. II, f. 82d-84d). Philippe ne l'emploie pas mais appelle la grâce un *ens in substantia* (f. 50b). Voir la Somme d'Alexandre (t. IV, n° 610, p. 961).

gratuite, accidentelle, parce qu'elle est donnée par Dieu sans qu'elle réponde à aucune exigence antécédente de la nature. La perfection de l'être premier est absolument supérieure à ce qu'elle parfait : elle donne l'existence et détermine le degré d'être ; elle est nécessairement une forme substantielle. Mais la grâce est perfection relativement à l'être second ; elle ne donne pas l'être, elle donne le *bene esse* (II, 36) ou l'*esse gratum*, ou, au terme, l'*esse gloriosum* (I, 81). Aussi la grâce ne peut-elle être une substance, mais seulement un accident. En transposant la même idée en termes de vie, on dira ceci (II, 46-55) : l'âme vivifie le corps dans l'ordre de l'*esse primum*, de telle sorte qu'étant forme substantielle, elle constitue avec le corps une unité essentielle, qui est l'homme. La grâce, apportant la perfection dans l'ordre de l'être second, n'est pas la vie de l'âme *in esse primo*, elle ne forme pas avec elle une unité d'essence, elle est un accident dans l'ordre de l'*esse secundum*. Toutefois, si l'on ne se place plus au point de vue de la causalité formelle, mais de la causalité efficiente, on peut dire, et d'autres l'ont fait, que l'âme, en tant que substance séparable, est cause efficiente de la vie du corps. En ce sens, on dira que Dieu est la vie de l'âme. Si la grâce créée ne peut en aucune manière être considérée comme une substance, Dieu, lui, est éminemment substantiel et la cause efficiente première de la vie surnaturelle. Rigaud parvient ainsi à exprimer à l'aide des concepts de causalité efficiente et formelle le rapport entre la grâce incréée et et la grâce créée.

La seconde analogie est celle de la lumière. De même que le soleil émet des rayons qui éclairent les objets, ainsi Dieu envoie sa grâce qui illumine les âmes. Odon rapporte (II, 65-79) les hésitations de ses contemporains sur la nature du rayon lumineux [15]. Pour certains il est un accident de l'air : dans ce cas, la comparaison de la grâce au rayon de lumière ne fait pas de difficulté. Mais pour d'autres le rayon est un corps lumineux — donc une substance — qui se déplace d'un endroit à un autre et change de sujet : dans ce cas, il s'agit d'une analogie dont il faut préciser le point de ressemblance. La grâce créée ressemble au rayon lumineux en ce que l'une et l'autre se définissent essentiellement par rapport à ce qu'ils illuminent, et principalement par rapport à leur source. Ainsi le rayon dépend du soleil ; ainsi la grâce n'existe que par une continuelle influence de Dieu. Mais voici le point où la comparaison ne vaut plus : le rayon lumineux se déplace et change de sujet parce que sa source, soleil ou chan-

15. Cf. la Somme d'Alexandre de Halès (éd. Quaracchi, t. IV, *Textus*, n. 610, p. 962). — Le thème de la lumière se trouve aussi dans les deux questions de *Douai 434* (q. 200 et 434) citées plus haut.

delle, se déplace, et ce changement est accidentel à la nature du rayon qui en lui-même reste inchangé. Or Dieu, source de la grâce est partout et ne se meut point. Si la grâce cesse d'être dans un homme, elle ne passe pas d'un sujet à un autre, elle cesse tout simplement d'être grâce. Odon rejoint ici la solution déjà proposée par le Chancelier Philippe avec une certaine timidité [16]. La comparaison du rayon de lumière intercepté par le nuage permet également à Rigaud de donner un sens acceptable au « retrait » de la grâce par Dieu (III, 53-65).

c) *La grâce-habitus.*

Odon fait un pas de plus et, un des premiers, semble-t-il, utilise en théologie avec une certaine ampleur le terme philosophique d'*habitus* pour désigner la grâce sanctifiante [17]. Puisqu'elle est un accident, on peut dire que la grâce se range sous la première espèce du prédicament de qualité (II, 80-81). Elle est en effet une nouvelle manière d'être possédée en droit de façon stable. Mais comme le terme d'*habitus* sert à définir la vertu [18], deux questions étroitement liées entre elles se posent : quel est le sujet propre de cet *habitus* de grâce ? se distingue-t-il, et en quoi, des autres *habitus* que sont les vertus ? (IV, VII).

Quel est le sujet propre de la grâce créée ? Est-il l'essence de l'âme ou la puissance opérative ? (IV). Philippe le Chancelier répondait

---

16. *Summa de bono, Vat. lat. 7669,* f. 50a-b : « Si autem obiciatur de huius auctoritate : 'Auferam gratiam meam, etc.' [*I Reg.*, 29, 17], dicendum est quod ibi nominatur gratia quantum est ex parte dantis et actus circa quem est, et non ratione subsistentis aut subiecti. Illa enim gratia omnino eadem numquam erit in duobus, nisi nos diceremus sic esse de luce spirituali ⟨sicut est de luce corporali⟩ quod unus radius numero est primo in una parte aëris et post in alia et non desinit esse, sed desinit esse in isto. Et ita esset de gratia, quod non desineret esse, sed esse in isto. Sed non inveni adhuc scriptum et, si est veritas, est valde latens. Sed unum quid movet me in contrarium, quod non est continuatio luminis spiritualis creati ad lumen spirituale increatum, quemadmodum est de luce corporali, quod continuatur cum sua origine ; et ideo seiuncta sunt lumina spiritualia aut radii in diversis subiectis, neque transeunt de subiecto ad subiectum ; et quia radius est corpus spirituale, gratia vero est forma, quare non mutat subiectum ».

17. Dans la Glose d'Alexandre de Halès (codex d'Erfurt) on lit une paraphrase d'un texte de S. Bernard concernant la vertu (*De gratia et libero arbitrio*, c. 6, n. 17 ; PL 182, 1010) dont Alexandre se sert pour définir la grâce : « Gratia est habitus universaliter totius vitae ordinativus » (éd. Quaracchi, t. II, p. 243). Rien de plus. Le Chancelier Philippe connaît cette définition (*Vat. lat. 7669*, f. 49b) et l'attribue aux *magistri*, de même que la Somme d'Alexandre (t. IV, *Textus*, n. 613, p. 967) qui la commente.

18. Cf. O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, dans *Psychologie et morale*, t. III, 2e partie, I, Gembloux 1949, p. 99-150.

que la grâce qualifie l'essence de l'âme conçue comme tout potentiel, mais sans considération explicite de la diversité de ses puissances opératives et des actes spécifiques qui en émanent [19]. Odon reprend cette thèse, mais il la nuance en un sens augustinien qui sera repris par saint Bonaventure.

L'âme, dit Odon, est la vie du corps, de telle manière qu'elle vivifie le corps comme tout et non telle partie déterminée. Mais il n'est pas moins vrai qu'elle est la vie d'un corps doué d'organes et qu'elle ne peut animer le corps sans animer nécessairement ces organes. Semblablement, la grâce est la vie de l'âme, exerçant cette causalité formelle définie plus haut ; elle vivifie l'essence de l'âme sans que cette information soit immédiatement affectée par la diversification des puissances. Ainsi il est bien vrai que la grâce se subjecte d'abord (d'une priorité logique) dans l'essence de l'âme. Elle est une, tandis que les vertus sont multiples (V). Mais la substance de l'âme est, comme le corps, un tout organique. Ses organes sont les facultés par lesquelles elle constitue l'image de Dieu dans l'unité de son essence et la trinité de ses puissances. Sans ce rapport aux puissances, il est impossible de comprendre comment la grâce puisse rendre l'âme agréable à Dieu, puisque c'est seulement par ces puissances qu'elle atteint au *bene esse* : « Ideo, quamvis gratia primo respiciat essentiam animae (voici la thèse de Philippe), tamen non potest intelligi anima gratificata, quin habeat potentias, similiter nec glorificata » (voici la correction d'Odon).

Si l'on se demande ensuite quelle est la puissance de l'âme que la grâce concerne au premier chef, Odon répond que c'est le libre arbitre, parce qu'il est éminemment la *potentia gratificabilis* (IV, 82-91). Il est, joint à la grâce, le premier principe humain du mérite. Et S. Augustin ne dit-il pas que lorsqu'on parle du libre arbitre on désigne l'âme tout entière ? Le libre arbitre englobe les deux facultés : « initialiter est in cognitiva et completive in motiva » (IV, 90) [20]. Ainsi on concilie très bien les deux opinions qui voudraient voir la grâce la première dans la faculté cognitive, parce qu'elle illumine, la seconde dans la faculté motrice suivant la parole de S. Augustin : la grâce meut le libre arbitre comme le cavalier sa monture.

L'analogie de l'âme humaine appliquée à la grâce permet aussi à Odon de préciser le concept d'*habitus* et d'éviter le danger de concevoir l'*habitus* comme une qualité statique. En effet, la grâce est à la

19. *Summa de bono, Vat. lat. 7669*, f. 49^{v} et 75^{v} (textes cités par A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. I, 1, Ratisbonne 1952, p. 217-218).

20. Sur la théorie du libre arbitre chez Odon, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, *Problèmes de psychologie*, 2^{e} éd., 1957, p. 149-174.

fois une nouvelle manière d'être, une qualité qui nous rend agréables à Dieu, mais elle est tout autant un principe intérieur et générique d'action surnaturelle. Ce dynamisme, qui exerce sa poussée de façon continue avec la coopération nécessaire du libre arbitre, n'a pas son origine première en l'homme, mais en Dieu. Aussi, dit Odon, il faut distinguer deux sortes d'*habitus* (II, 80-83 ; IV, 61-71). L'un est *habitus ut habitus* et ordonne immédiatement à une opération spécifique ; il réside dans la faculté, puisque c'est par elle que l'opération émane de la substance de l'âme. Mais la grâce est un *habitus ut actus* [21], parce qu'elle est, comme l'âme, une perfection active qui de façon continue vivifie le tout comme tout, mais un tout essentiellement composé de parties potentielles, et rend la personne même agréable à Dieu. Par cette expression, un peu surprenante à première vue, Odon essaie de concilier les deux fonctions de la grâce à la fois forme et motion.

Une question subséquente (VII) va prévenir le danger de concevoir l'*habitus* de grâce comme une possession autonome du dynamisme surnaturel. Elle montre combien le rapport de la grâce créée à la grâce incréée est toujours présent à la pensée de notre auteur. Elle montre aussi comment les notions de *medium* et d'accident doivent être analoguées lorsqu'on les applique à la grâce qui est à la fois dispositive et motrice.

On objecte : comment la grâce peut-elle mouvoir si elle n'est pas une substance ? Et si la grâce est un *medium* exigé de la part du mobile seulement, elle ne fait que disposer à l'action du premier moteur qui seul suffit à mouvoir. Odon répond qu'à proprement parler Dieu seul, qui donne la grâce, meut. Quant à la grâce créée, les uns disent qu'on peut lui attribuer par appropriation la *ratio movendi*, parce que le Saint-Esprit, unique moteur, est donné avec elle et en elle. D'autres, considérant la nature tout à fait particulière de cet accident, tiennent que la grâce meut au sens propre. Car cette forme accidentelle ne se définit que par rapport à Dieu qui donne et meut et par rapport au libre arbitre qui lui aussi est principe de mouvement : « sicut sessor movet equum » [22]. Précisément à cause de cette relation

21. On lit dans le ms. d'Erfurt de la Glose d'Alexandre : « Ad quod dicitur esse habitus, dicendum quod potius actus quam habitus, quia ipsa, dum est, semper est in suo actu, scilicet ut faciat habentem gratum » (éd. Quaracchi, t. II, p. 246, l. 26-28). Philippe compare l'action continue et permanente de la grâce à celle de l'intellect agent : « Gratia continue agit, licet non percipiatur continue suus actus ; et est simile de intellectu agente qui continue agit, licet hoc non percipiatur vel appareat propter operationes sensibiles phantasiae... » (*op. cit.*, f. 49d).

22. On voit ce qu'Odon tire de cette comparaison augustinienne, d'ailleurs assez malheureuse, car elle tend à représenter la grâce et le libre arbitre comme deux substances conjointes.

au libre arbitre, il n'est pas nécessaire de faire de la grâce une substance ; car la forme substantielle communique le mouvement à ce qui, de soi, est immobile.

La grâce dispose donc le libre arbitre en tant que celui-ci est mu par Dieu ; elle meut en tant que le libre arbitre coopère au mouvement de la grâce (VII, 44-49).

d) *La grâce-forme.*

C'est finalement dans la notion philosophique de forme que se synthétisent les autres concepts utilisés pour exprimer l'essence de la grâce créée. Odon l'emploie dans sa dernière définition de la grâce (VI, 12-13) qu'il reprend d'Alexandre de Halès et de Philippe [23]. Elle lui sert à préciser le rôle d'information que la grâce exerce sur les vertus (XIII) et à répondre à la question de savoir s'il faut attribuer à la grâce une activité propre, distincte de celle des vertus (XIV).

La vertu morale dont parlent les philosophes se distingue essentiellement de la grâce. Le problème est autre pour les vertus « théologiques », c'est-à-dire celles qui conduisent à la fin ou qui ont pour objet les moyens de tendre à la fin, mais en tant qu'elles sont « formées » et qu'elles produisent des actes « formés ». Dans ces vertus théologiques, il faut distinguer deux aspects : un substrat matériel, qui n'est autre que l'*habitus* particulier, et un principe informant, qui fait d'elles des vertus « gratuites ». Les deux sont séparables, car si le principe informant disparaît, il reste l'*habitus* informe. Dans

23. Petite histoire d'une définition : « Gratia est forma a Deo gratis data, sine meritis, gratum faciens habentem et opus eius reddens gratum ». On la trouve dans la Glose d'Alexandre de Halès (t. II, p. 243, l. 1-3). Dans la *Summa Alexandri* (t. IV, n° 613, p. 967) elle est attribuée aux *magistri* ; S. Albert le Grand (*S. theol.* II, tract. 16, q. 98, n. 3 ; éd. A. Borgnet, XXXIII, p. 228) l'attribue « Praepositino et aliis antiquis magistris ». Philippe le Chancelier (*op. cit.*, f. 49b) ne cite pas ses sources mais ajoute à la définition : « propter beatitudinem ; et haec [definitio] totum esse gratiae determinat ». Odon (VI, 33-34) rapproche cette définition de celle que le Philosophe donne de la vertu. Il s'agit évidemment d'Aristote. On lit en effet dans l'Éthique à Nicomaque (*Ethica Vetus*, ed. C. Marchesi, p. V) : « ... omnis virtus... et bene habens perficit et opus eius bene reddit ». Cette définition passe en théologie, pour la première fois, semble-t-il, dans la *Summa de virtutibus et vitiis* du cod. *Vat. Ottob. 185*, f. 187d : « Virtus enim notificatur ab Aristotele : Virtus est habitus quo homo fit beatus et opus suum reddit bonum [...] Illa notificatio convenit virtuti theologicae, sed in alia significatione quam virtuti philosophicae » (cité par G. Englhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik* (*Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters*, XXX, 4-6), Munster 1933, p. 129, note 27). Les *magistri* parisiens ont appliqué cette définition à la grâce en ajoutant l'idée du don gratuit et en changeant *beatus* en *gratus* et *habitus* en *forma*.

la vertu théologique, le substrat matériel est essentiellement distinct de la grâce. Mais le principe informant ne se distingue de la grâce que *secundum rationem*. C'est en effet la même grâce qui vivifie l'essence de l'âme et informe ces *habitus*. La distinction *secundum rationem* vient de ce que dans la première information, celle de l'âme, la grâce joue le rôle de lumière, et dans la seconde, celle des vertus, le rôle de rayon. L'information de l'essence de l'âme comme tout ne peut se réduire à l'information distincte de ses parties potentielles. La multiplicité des vertus se fonde sur la pluralité des *habitus*. Leur connexion se fait par la grâce qui les informe et qui est unique [24].

Faut-il attribuer à la grâce une activité propre (XIV) ? La réponse d'Odon, une fois de plus, n'est autre que celle de Philippe [25], à cette différence près qu'il fait mention de l'inhérence de la grâce au libre arbitre de préférence à l'essence de l'âme. La grâce, dit-il, exerce une double opération : l'une immédiate, en tant qu'elle se subjecte dans le libre arbitre ou, si l'on veut, dans l'âme douée de libre arbitre ; ainsi son acte propre est de vivifier et de gratifier. Mais la grâce agit médiatement, par l'intermédiaire des vertus, si on la considère en tant qu'elle meut conjointement avec le libre arbitre (XIV, 22-29).

En réponse à une objection, Rigaud rappelle la double opération de toute forme. La forme exerce une causalité efficiente, comme l'âme par exemple meut son corps ; mais elle ne le fait que par l'intermédiaire des puissances opératives. La forme exerce aussi et principalement une causalité formelle : ainsi l'âme vivifie le corps ; elle le fait immédiatement, par sa substance même. C'est à ce type d'information qu'il faut songer, en l'analoguant, puisqu'il s'agit d'une forme accidentelle, lorsqu'on parle d'une opération propre à la grâce en elle-même. Elle vivifie l'âme en tant que forme singulière ; mais elle vivifie nos œuvres en tant que forme commune qui n'est pas de soi déterminée à produire tel ou tel effet particulier ; son mouvement reçoit sa spécification de l'*habitus* particulier des vertus qu'elle informe (XIV, 30-46).

---

24. Il est intéressant de voir comment Odon (XIII, 75-89) résume presque à la lettre un passage de la *Summa de bono* de Philippe (*Vat. lat. 7669*, f. 75^{b-c} ; texte cité par A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. I, 1, p. 216, note 12).

25. *Op. cit.*, f. 75^{c} : « Principalis enim effectus gratiae est tribuere vitam et gratificare ; sed virtutis est a potentia habilitata elicere actum bonum, quo fit meritum vitae aeternae [...] Proprius actus est gratiae vitam dare » ; f. 75^{d} : « Virtus non est vita animae formaliter nec effective ex ratione virtutis, sed ex ratione gratiae, nisi sumatur duplex vivere : vivere in se et vivere in opere. Vivere in se habet per esse gratiae ; vivere in opere habet per esse gratiae in virtute, et ita per virtutem » ; f. 76^{a} : « Primus actus universalis gratiae est vivificare, sive Deo acceptare, secundus illuminare, tertius conformare vel unire, quartus rectificare, sive rectum facere ».

3. — Les définitions et les divisions de la grâce.

Comme ses contemporains [26], Odon se montre soucieux de recueillir dans l'Écriture et ses gloses patristiques les définitions traditionnelles de la grâce, et plus encore de leur donner une classification logique. Un mot d'une définition traditionnelle lui donne l'occasion d'y découvrir une relation de causalité et de ranger la définition sous une étiquette plus précise. Là n'est pas le plus important. Ce qui nous intéresse, c'est le souci d'arriver à une définition pouvant exprimer, comme le désirait Philippe, toute l'essence de la grâce. Or ce n'est pas à une définition commune qu'ils aboutissent, pouvant englober toutes les manifestations du don divin, c'est bien à la grâce *gratum faciens* et à elle seule. Aux métaphores bibliques et patristiques se substitue un vocabulaire plus précis, mais plus abstrait, visant à montrer l'emprise de la grâce sur toute la psychologie humaine.

Ce même souci de dégager un concept strict de grâce sanctifiante se retrouve dans les questions sur la division de la grâce (IX-XII). Odon s'attarde plus longuement à la division de Pierre Lombard en grâce opérante et coopérante. Elle occupe trois questions (X-XII). Il tente un classement des diverses acceptions des deux termes, qu'il sera plus aisé de présenter en tableau schématique :

	Gratia operans	Gratia cooperans
(I) *valde communiter* (Richard de S. V.)	dona naturae	dona gratiae (secundum quod naturalia fiunt gratuita)
(II) *minus communiter* (Aug., *De praed. SS.*)	gratia gratis data naturalibus — disponit	gratia gratum faciens — gratificat
	(prius est cogitare quam credere)	

Selon ces deux premières acceptions, grâce opérante et coopérante diffèrent essentiellement.

(III) *adhuc minus communiter* (Aug., *De nat. et gr.*)	gratia gratum faciens — ut pie vivamus — ut vocemur	gloria — ut cum illo semper vivamus — ut glorificemur

Ainsi grâce opérante et coopérante diffèrent comme la grâce de la gloire (comprenons : comme un stade imparfait de l'état parfait).

---

26. Cf. la Glose d'Alexandre (t. II, p. 242) ; Philippe le Chancelier (*op. cit.*, f. 49a-b) présente une liste de définitions particulièrement riche.

(IV) *Proprie et stricte* : divisions de la *gratia gratum faciens*.

per comparationem ad		
a) objecta :	qua liberamur a peccato	qua boni sumus
(Aug., *De nat. et gr.*)	— ut sanemur	— ut sanati vegetemur
b) objecta :	qua operatur bonum	qua resistamus malo
(Aug., *De nat. et gr.*)	— ut velit bonum	— ut sistat resistendo tentationi
c) subjecta :	qua boni simus	qua bonum operamur
	(subjectum prius fit bonum quam faciat bonum)	
(Aug., *De nat. et gr.*)	— praevenit voluntatem ut velit	— subsequitur ne frustra velit.

Dans cette dernière classe d'acceptions, concernant la grâce au sens strict, la *gratia gratum faciens*, il n'y a plus qu'une distinction *secundum rationem* entre la grâce opérante et la grâce coopérante. Ainsi, le couple grâce prévenante-grâce subséquente ou grâce opérante-grâce coopérante, pris au sens strict, divise la grâce *gratum faciens* (X, 80-83). Il exprime divers aspects complémentaires d'une seule et même grâce qui à la fois pardonne et sanctifie, cause en nous le premier vouloir efficace du bien et assure notre persévérance, confère la bonté surnaturelle à notre être et à notre agir. Le terme de grâce prévenante ou opérante exprime la priorité absolue de l'initiative divine dans l'œuvre de notre justification (XII) et de notre sanctification. Ce don de Dieu actif et transformant s'adapte à notre nature ; la grâce imméritée et la volonté consentante (XI, 41-43), étroitement conjointes comme la forme l'est à la matière [27], deviennent principe de l'activité méritoire.

Tels sont chez Odon Rigaud, très au courant des opinions de ses contemporains, les points principaux autour desquels s'organise le traité scolastique de la grâce sanctifiante. A mi-chemin à peu près entre la Glose d'Alexandre de Halès et les Commentaires abondants de saint Bonaventure ou de saint Thomas, le texte du maître franciscain représente une étape. On se libère de la lettre du Lombard ; les questions se multiplient ; le traité de la grâce prend peu à peu une structure indépendante. Des notions comme celles de surnaturel, de grâce sanctifiante, appelée encore *gratum faciens*, se précisent. On voit se former un vocabulaire de la grâce qui après Odon deviendra classique. Il est emprunté à la philosophie, à l'« augustinisme

27. Cf. Philippe le Chancelier, *op. cit.*, f. 49c : « Cum dicitur quod voluntas praecedit gratiam, intelligendum est de voluntate ut est susceptiva potentia, non ut est potentia effectiva, et non de actu ultimo, nisi in adultis. Actus enim voluntatis non praecedit gratiam in parvulis ; et non intelligitur praecessio semper tempore, sed natura prius. Dico autem naturam materiae, quae est ad recipiendum, non naturam formae, quae est ad agendum ».

aristotélisant » qui marque à cette époque la pensée des maîtres parisiens. Ce vocabulaire est un précieux instrument d'analyse ; mais il offre de réels dangers : découpage de la réalité, durcissement des notions, attachement aux schèmes représentatifs qui le supportent et qui sont souvent empruntés à la physique (par exemple le couple mobile-moteur que nous avons rencontré plusieurs fois). Aussi, faut-il sans cesse le corriger et l'épurer. On abandonne aussi le language plus savoureux, plus imagé, de la Bible et de la patristique, pour une formulation plus rigoureuse mais plus abstraite. Enfin, on s'intéresse moins peut-être, dans la relation de grâce, à Dieu qui donne qu'à l'homme qui reçoit. Il faut reconnaître cependant que, si les théologiens de cette époque se soucient beaucoup de définir les conditions de l'acte méritoire et le rapport de la grâce créée à l'activité du livre arbitre, la relation du don créé au Don incréé leur reste sans cesse présente à l'esprit. Cet aspect essentiel de l'union de grâce n'est pourtant pas assez souligné pour qu'on puisse dire que l'ontologie de la grâce ne prime pas chez eux la rencontre personnelle avec le Dieu vivant et son inhabitation dans les âmes. Quant au caractère christique de la grâce, si fortement marqué par le Nouveau Testament, et à sa dimension ecclésiale, l'un et l'autre sont complètement absents de ces questions. Et cette carence pèsera longtemps sur la théologie de la grâce. Sans chercher des responsabilités plus lointaines, qu'il suffise de rappeler que ces questions sur la grâce se sont formées à partir du livre II, distinctions XXVI-XXIX, des Sentences de Pierre Lombard, dans une optique qui ne tient compte que de l'état originel de l'homme et du péché. Lorsque le traité de la grâce s'affranchira totalement de la lettre de Pierre Lombard et s'organisera en traité indépendant, il pourra regrouper ces deux points de vue ici négligés et nous parler de la seule grâce qui nous ait été donnée, celle du Christ dans son Église.

* * *

Il me reste à dire un mot de l'édition du texte.
Je me suis servi des manuscrits suivants :

B = *Bruges, Bibliothèque de la Ville, ms. 208*, f. 285^{a}-293^{a}.
P = *Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 14910*, f. 161^{b}-166^{a}.
R = *Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms. 11614* (*1542*), f. 106^{c}-109^{d}.
V = *Rome, Bibliothèque Vaticane, ms. lat. 5982*, f. 115^{a}-118^{b}.

R et *V* d'une part, *B* et *P* d'autre part ont souvent des lectures communes. J'ai suivi *R* du plus près possible. Ne visant pas à une édition critique, intéressante pour l'étude de la tradition manuscrite,

mais hors de mon propos, j'ai omis délibérément de noter dans l'apparat critique, déjà fort chargé, les variantes purement rédactionnelles qui ne modifient en rien le sens du texte. Par exemple : les simples interversions de mots (*donum aliquod* pour *aliquod donum*), les omissions ou additions d'un mot dans un contexte clair, l'emploi de pronoms, de conjonctions ou d'adverbes équivalents (*id* pour *illud*, *quod* pour *quia*, *igitur* pour *ergo*), les pures fautes de graphie ou les redoublements dus au copiste (*sublevate* pour *sublevante* ; *ei ei* pour *ei*).

Par contre, j'ai mentionné toutes les lacunes que présentent ces manuscrits et qui sont dues souvent à des *homoioteleuta*. La lecture de la phrase en est rendue parfois inintelligible. Ainsi *P* compte 21 lacunes de trois mots et plus ; *B* en a 14 et *V* en a 13. Mais on n'en relève que 7, de peu d'importance, dans *R*.

J'ai respecté le plan des questions que donnent les manuscrits. On le lira ci-dessous. J'ai introduit les titres des divisions en membres, questions, articles, ainsi qu'une numérotation continue (I à XVI) qui facilitera les références. A l'intérieur des questions, seuls les arguments *pro* ou *contra* auxquels on trouve la réponse après la solution ont été affectés d'un chiffre entre crochets. Lorsque les réponses se rapportent aux deux séries d'arguments, j'ai employé les lettres minuscules entre crochets.

* * *

Plan des questions

Distinctio XXVI

Hic [1] quaeruntur de gratia

[Membrum I.] in generali :

[Quaestio 1.] 1° utrum gratia sit et quae sit necessitas ponendi gratiam [**I**].

[Quaestio 2.] 2° quid sit re [a] ; et hic [b] :

[Articulus 1.] 1° utrum sit substantia vel accidens [**II**].

[Articulus 2.] 2° utrum ponat aliquid in gratificato [**III**].

[Articulus 3.] 3° utrum insit animae ratione essentiae vel ratione potentiarum [**IV**].

[Articulus 4.] 4° utrum sit una vel plures [**V**].

---

1. *B* f. 285r ; *R* f. 106r.

---

[a] sit] in *add. B* [b] et hic *om. B*

[Quaestio 3.] 3° quid sit definitione [**VI**].
[Quaestio 4.] 4° utrum sit movens vel tantum disponens :
[Articulus 1.] et [a] hic primo utrum moveat [b] [**VII**].
[Articulus 2.] et, dato quod sic, utrum moveat violenter [c] [**VIII**].

[Membrum II.] in speciali :

[Quaestio 1.] 1° de multiplici eius divisione [**IX**].
[Quaestio 2.] 2° de divisione quam ponit [d] Augustinus in gratiam praevenientem et subsequentem, sive operantem et cooperantem :
[Articulus 1.] 1° de differentia membrorum inter se [**X**].
[Articulus 2.] 2° de nominatione eorum [**XI**].
[Articulus 3.] 3° de effectu gratiae operantis, qui dicitur iustificatio [**XII**].

[Membrum III.] Hic [1] quaeritur de gratia per comparationem [e] ad virtutes :

[Quaestio 1.] 1° utrum gratia et virtus sint idem per essentiam [**XIII**].
[Quaestio 2.] 2° utrum gratia habeat aliquam [f] propriam [g] operationem praeter operationem virtutis [**XIV**].

Distinctio XXVII

Hic [2] quaeritur de virtute [h]
[Quaestio 1.] 1° quid sit virtus [**XV**].
[Quaestio 2.] 2° utrum sit tantum una virtus vel plures secundum speciem [i] [**XVI**].

* * *

LIBRI II
DISTINCTIO XXVI

[**I**] *Haec est gratia operans*, etc. Ad intelligentiam praesentis partis incidit hic quaestio de gratia, de qua primo in generali et absolute, deinde in speciali secundum eius differentias. *B* 285[a] *P* 161[b] *R* 106[c] *V* 115[a]

[Membrum I. De gratia in generali].

Circa primum quaeritur primo utrum gratia sit et qua necessitate ; secundo quid sit re vel genere ; tertio quid sit definitione.

---

1. *B* f. 291[r] ; R f. 108[v].
2. *B* f. 291[v] ; R f. 109[r].

---

[a] et... violenter *om. R* [b] moveat] violenter *add. B* [c] sic... violenter] sit movens *B* [d] quam ponit *om. R* [e] per comparationem] in comparatione *B* [f] aliquam] aliam *B* [g] propriam *om. R* [h] de virtute *om. R* [i] una virtus secundum speciem vel plures *inv. B.*

1 operans] cooperans *P* ad] circa *P* 2 absolute] quaeritur *add. BP* 6 re vel] in *V*

[Quaestio 1. Utrum gratia sit et quae sit necessitas ponendi gratiam].

Quod autem gratia sit, adstruitur sic auctoritate et ratione.

Auctoritates Augustini Magister ponit in littera. Auctoritas canonum est [1]. Dicitur enim ad Romanos IX [2] : « Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis ». Ergo nullus per liberum arbitrium potest bonum meritorium facere, nisi per gratiam Dei.

Item, psalmus [3] : « Misericordia eius praeveniet me » ; et iterum [4] : « Misericordia eius subsequetur me omnibus diebus vitae meae ».

Ratione, sic : Summum bonum excedit affectum humanum in infinitum. Ergo affectus noster per se non potest elevari ad summum bonum per amorem prout congruit, nisi mediante aliquo sublevante, quod quidem sit supra affectum nostrum. Sed haec dispositio sic elevans affectum est illa quam gratiam appellamus. Ergo necesse est ponere gratiam.

Item, creatura rationalis, quantumcumque sit nobilis, tamen vanitas
B 285[b] est. Deus autem est summa veritas. Ergo cum vanitas summae ‖ veritati non possit uniri absque medio, quia nulla est ibi convenientia, necesse est ponere medium aliquod, quo fiat haec unio. Hoc autem gratiam appellamus. Ergo, etc.

Item, liberum arbitrium, quantum est de se, prout est in creatura, natum est flecti ad bonum et ad malum. Ergo secundum se potest errare. Ergo necesse est quod reguletur aliquo quod inclinet ad bonum tantum. Hoc autem donum gratiam vocamus. Ergo, etc.

Item, bonum gloriae est pure gratuitum. Liberum arbitrium est pure naturale. Ergo si debet fieri unio unius ad alterum, oportet quod intercidat medium quod participet naturam utriusque. Hoc autem est opus gratuitum, quod exit a gratia et libero arbitrio. Ergo ad hoc quod sit meritum, non tantum est necessarium liberum arbitrium, sed etiam gratia. Ergo, etc.

Item, gloria est supra liberum arbitrium, istud constat, et supra omnem

---

1. Cf. Gratianus, *Decretum*, c. 33, q. 3, *De poenit.* dist. 2, c. 40 (ed. E. Friedberg, Lipsiae 1879, col. 1204).
2. *Rom.* 9, 16.
3. *Ps.* 58, 11.
4. *Ps.* 22, 6.

---

9 adstruitur] abstrahitur *B* 11 volentis] voluntatis *P* currentis] carentis *V* 12 per liberum arbitrium potest *om. V* bonum *om. R* 13 facere] faceret *V* 15 omnibus... meae *om. R* 16 ratione] item ratione *RV* 17 ergo] ut videtur *add. V* noster *om. V* summum bonum] summum boni *B* ; summi boni *P* per[2] *om. BPV* 20 illa quam] illud quod *B* 23 medio] medico *B* 23-24 quia... unio *om. V* 23 nulla ... convenientia] nullam habent convenientiam *P* 24 aliquod *om. BP* hoc] hanc *PRV* 28 quod[2]] quo *P* 32-33 gratuitum] gratum *BP* 33 exit a gratia et libero arbitrio] exigit gratia et liberum arbitrium *P* meritum *om.* (cum hiatu) *B*

naturam creatam. Ergo nullo modo potest pervenire liberum arbitrium ad ipsam, nisi per aliquod, quod sit supra ipsum. Ergo necesse est quod habeat donum, quod sit supra ipsum. Sed illud, ‖ cum sit supra ipsum, *P* 161c non potest consequi per se. Ergo necesse est quod gratis detur ei. Ergo necesse est ponere gratiam sub hoc nomine, in quantum est gratis data.

Item, quaelibet creatura rationalis, quantum est de se per liberum arbitrium a sui creatione, potest esse subiecta completioni informanti et deformanti peccati, sicut patet per Luciferum, qui erat nobilissima creatura. Ergo, quantum est de se, sine superaddito, non est grata neque odiosa. Ergo ad hoc quod Deo sit grata, necesse est naturae eius addi aliquod donum quod faciat ipsam gratam. Ergo necesse est ponere gratiam sub nomine gratiae, in quantum dicitur gratum faciens.

Contra [1]. Si gratia ponitur, hoc est propter aliquid, quia nihil frustra ponendum est. Aut ergo ponitur tamquam quo medio anima recreatur et illuminatur, sive perficitur ; aut quo elevatur et Deo unitur anima ; aut quo gratificatur et in opere dirigitur. Non enim videtur quod propter aliud debeat poni. Quod non ratione recreationis, videtur, quia Deus se ipso, absque medio, creat de nihilo. Ergo per locum a minori, si se ipso absque medio poterat creare, cum creare sit de nihilo, recreare de aliquo, videtur quod recreare potest sine medio.

[2]. Item, non videtur necessaria ratione illuminationis, quia ‖ gratia *B* 285c est lumen spirituale et Deus est sicut sol spiritualis, sicut dicitur : « Quis est super quem non splendeat lumen eius ? » Iob XXV [5]. Ergo cum sol materialis, qui minus potens est, possit illuminare aërem et illuminet absque medio, videtur similiter quod sol spiritualis, ut Deus, sine dispositione aliqua a parte animae illuminet.

[3]. Item, sicut cognitiva ad verum, ita affectiva ad bonum. Sed cognitiva potest in cognitionem summi veri sine dispositione vel medio. Ergo affectiva in summum bonum. Ergo gratia non est necessaria ratione elevationis affectus, quia de se potest.

[4]. Item, neque ratione unionis ; quia enim creatura vanitas est, ideo

---

5. *Iob* 25, 3.

37 ipsum] ipsam *B* 38 illud *om. V* 39 potest] illud *add. R* per se *om. P* 39 necesse *om. P* gratis] gratia *BV* 40 sub] secundo *B* hoc *om. P* gratis] gratum *P* data] datum *B* 42 potest esse] est *V* 44 sine superaddito] sive superaddita *P* 45 eius] eiusdem *P* 46 ipsam gratam] ipsum gratum *P* 47 sub] secundo *B* dicitur *om. P* 48 aliquid] aliquod *BV* 49 ergo *om. V* 50 deo] ideo *BR* 53 se[1]] de *P* de] ex *P* ergo *om. R* minori] maiori *P* 54 ipso] et *add. BP* ; est *add. R* poterat creare] recreat *BP* cum] recreare sit minus quam creare quantum *add. BP* sit *om. BP* nihilo] sed *add. BP* 55 videtur... potest] ergo cum creet sine aliquo medio recreat *B* ; ergo non creat sine aliquo medio sequitur ergo recreat *P* 56 videtur] esse *add. BP* 57 est[1]] sicut *add. B* 58 splendeat] resplendeat sol *B* 59 aërem *om. P* 62 ad verum ita] in *B* affectiva] affectam *V* ; ad nihil *(?) add. B* 62-64 sed cognitiva... bonum *om. V* 63 potest] sumi *add. P* summi *om. P* 64 non *om. V* 65 potest] poterunt *P* 66 enim] omnis *P* est] vanitatum V^2

indiget medio quo uniatur summae veritati. Cum ergo gratia sit creata, est ergo vanitas ; ergo non potest unire. Et iterum, sicut anima indigebat medio, ita gratia aliquo medio. Ergo secundum hoc esset procedere in infinitum.

[5]. Item, non videtur quod sit necessaria ratione gratificationis. Sicut dicit Plato [6], Deus tribuit unicuique de bonitate quantum capax erat. Ergo videtur quod a sui creatione, si invidus non sit, tantum dedit homini quantum erat capax. Ergo videtur quod fecerit aeque bonum a creatione, sicut postea per gratiam. Ergo, si aeque erat bonus, aeque erat gratus ; ergo sine gratia erat gratus. Non ergo necessaria est gratia ad gratificandum.

[6]. Item, neque ratione glorificationis, quia omne, quod factum est perfectum in primo esse, simul habuit potentiam perficiendi se in esse secundo ; ergo si homo factus est perfectus in primo esse, habuit potentiam
V 115[b] perficiendi se in secundo esse, quod est gloriosum. Ergo a sui ‖ creatione sine aliquo superaddito potuit mereri et consequi gloriam.

[7]. Item, neque ratione directionis liberi arbitrii, quia, quotiens est agens coniunctum et movens sufficienter tertium, non oportet ponere medium ; sicut patet si anima per se posset movere navem, non exigeretur manus vel remus. Sed Spiritus Sanctus est motor movens et dirigens liberum arbitrium et illi cooperans, et sufficienter movens est. Ergo non oportet ponere medium ; ergo neque gratiam creatam.

Responsio. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod est ponere gratiam non solum increatam, quae dicitur Spiritus Sanctus, sed etiam gratiam creatam, quae disponit ipsam animam et elevat et unit Deo et dirigit in sua operatione, sicut praeostensum est. Nunquam enim anima perveniret ad gloriam, quae est supra naturam, nisi per aliquid elevans ipsam.

[1]. Ad illud ergo quod primo obicitur, quod opus creationis sit a Deo
P 161[d] sine medio, ergo et ‖ recreationis, dicendum est quod non valet ; quia, sicut dictum est in opponendo, creatio est de nihilo, ergo in creatione nihil cooperatur a parte creaturae. Ideo nulla dispositio est neque potest esse a parte creaturae. Sed recreatio est eius quod iam est et illius in

6. Plato, *Timaeus* interprete Chalcidio cum eiusdem commentario (ed. J. Wrobel, Lipsiae 1876, p. 26).

68 sicut] qua ratione *P* 69 aliquo] alio *P* 71 gratificationis] quia *add. P* 72 de bonitate] beatitudinem *P* 73-74 si invidus... creatione *om. B* 73 sit] fuit *P* dedit homini] de bonitate *P* 74-75 capax... ergo si *om. P* 74 a *om. V* 75 erat[1] *om. P* bonus *om. R* bonus] ergo *add. PR* erat[2] *om. PR* 76 est] erat *V* 78 glorificationis] gloriae *R* factum] perfectum *R* 79 habuit] habuerit *BR* 80-81 ergo si... secundo esse *om. BRV* 80 est] esse *add. V* 83 quia *om. V* 84 coniunctum] commotum *B* 86 sanctus] qui *B* ; et *add. P* 87 et sufficienter] ad sufficientissimum *P* ; et sufficientissime *V* 89 responsio *om. P* 90 sanctus *om. R* 93 perveniret] pervenire potest *BP* aliquid] aliquod *V* 95 ergo *om. R*

quantum ‖ cooperans, sicut dicit Apostolus 1 ad Corinthios III [7] : « Coadiutores Dei sumus » et Augustinus [8] : « Qui creavit te sine te non iustificat te sine te » ; et quia ex parte nostra deficientes sumus et potentes errare et ad contrarium faciles, ideo necessaria est dispositio a parte nostra, quae dirigat ipsum liberum arbitrium. Et ita patet quod non est locus a maiori, neque a simili, sed potius a minori et destructive. *B* 285[d]

[2]. Ad id quod obicitur de lumine materiali respondetur dupliciter : Primo modo per interemptionem, quia sol illuminat aëra et mediante lumine quod emittit, et illud lumen est sicut dispositio media, qua mediante illuminat, et sic per interemptionem non illuminat immediate. Vel aliter dici potest quod non est simile, quia in illuminatione aëris recipiens est naturale, quod non repugnat, et praeterea proportionale est. Sed in spirituali secus est, quia recipiens, scilicet liberum arbitrium, est voluntarium et praeterea improportionale ; et ideo oportet disponi mediante aliquo ut conformetur et elevetur. Et ita non est simile et sic patet illud.

[3]. Ad illud quod obicitur de cognitiva, quod potest elevari in verum sine medio, respondetur tripliciter. Primo modo, quod falsum est, quia, etsi non habeat medium intrinsecum, habet tamen extrinsecum, scilicet creaturas, per quas devenit in cognitionem creatoris. Alio modo dicitur quod non est simile, quia cognitiva se habet ad modum visionis, affectiva ad modum tactus ; quia ergo visio est ut distantis, tactus ut coniuncti, ideo tactus et gustus est per medium intrinsecum ; non sic de visione, immo per medium extrinsecum. Et ideo non valet, quod, si cognitiva non exigit medium disponens, quod nec affectiva. Tertio modo dicitur quod dupliciter est cognitio, scilicet naturalis et gratuita ; similiter et affectio, scilicet naturalis et gratuita. Et sicut cognitio naturalis non exigit medium, similiter nec dilectio ; et quemadmodum ad dilectionem gratuitam requiritur gratia, similiter ad cognitionem. Et sic patet illud.

[4]. Ad aliud quod obicitur de unione, dicendum quod gratia habet dupliciter considerari : aut in quantum est ex nihilo, aut in quantum est similitudo Dei, sive ad Deum. Primo modo est vanitas et convenit cum creatura. Secundo modo habet veritatem in comparatione ad eum ad ‖ *B* 286[a]

7. *I Cor.* 3, 9.
8. Augustinus, *Sermo* 169, c. 11, n. 13 (PL 38, 923).

100 sicut] facit *V* dicit *om. R* 1 ad *om. P* 105 maiori] minori *P* 107 quia] sicut *add. B* sol] non *add. P* 108 qua] contra *V* 108-109 mediante illuminat] illuminat mediate *RV* 109 sic] solvit *add. R*[2] 111 praeterea] etiam *B* 112 scilicet *om. BRV* liberum arbitrium *om. RV* 113 improportionale] proportionale *P* 114 conformetur] confortetur *P* 116 cognitiva] cognitione *P* 117 modo *om. B* 119 devenit] devenitur *PV* 121 distantis] distans *P* 122 ideo tactus *om. P* et gustus est] est ut gustus *V* 126 affectio] et dilectio *add. B* ; sive distinctio *add. P* ; ut dilectio *add. V* 126-127 scilicet... dilectio *om. V* 127 et quemadmodum] in quantum *P* 128 ad cognitionem] de cognitiva *P* 132 eum] deum *P*

quem ; et ideo est medium uniens. Si obicias quod ipsa est vanitas, ergo eadem ratione unitur alii, dicendum quod ipsa non est in ratione extremi,
R 106d sed in ratione ‖ medii ; et ideo non oportet quod alii uniatur. Ipsa enim non unitur, sed est illud quo fit unio, sicut species non est illud quod videtur sed quo. Et ideo non videtur altero tamquam medio.

[5]. Ad aliud quod quaeritur, utrum homo a creatione potuit creari aeque bonus, sicut est per gratiam superadditam, respondeo quod hoc potest intelligi dupliciter : aut quod Deus statim cum creavit hominem dedisset gratiam, et hoc potuisset esse, si Deus voluisset ; haec autem potentia non tollit gratiam ; aut intelligitur quod Deus dedisset homini naturalia quae essent ita bona sicut sunt, cum sunt informata gratia ; et haec quaestio non habet rationem, quia alterius naturae et rationis est haec bonitas et illa. Praeterea, quantumcumque essent naturalia elegantia, non erant grata de se, quia poterant de se subiecta esse peccato, et ideo oportebat necessario superaddi donum, ratione cuius gratificarentur.

Ad illud quod obicitur quod dedit unicuique quantumcumque bonitatis erat capax, responsum est in praecedentibus quod hoc non intelligitur de bonitate quantum ad esse secundum, scilicet quae est per gratiam, sed illam dat secundum datum suum ; aut si de illa intelligitur, hoc intelligendum est ratione proprietatis, non proportionis.

P 162a [6]. ‖ Ad illud quod obicitur quod illud quod est perfectum naturaliter potest se perficere in esse secundo, supra solutum est quod verum est de secundo esse quod est intra terminos naturae ; gratia autem est supra naturam. Et ideo patet illud.

[7]. Ad ultimum dicendum quod, quamvis Spiritus Sanctus sit motor sufficiens, tamen liberum arbitrium non movetur a Deo nisi voluntarie ; et quia movetur voluntarie, potest moveri sic et aliter, et ideo indiget regulante ipsum et informante, non propter defectum motoris, sed magis
V 115c ipsius liberi arbitrii. Et ideo non est simile de manu et temone, quia, ‖ si temo moveretur a manu ita quod ipsum moveretur voluntarie, cum vellet, et non, cum nollet, oporteret aliquo informari quod conformaret ipsum manui moventi. Et sic patet responsio ad quaesita.

---

133 ideo] recte *add. P* uniens] unionis *P* vanitas] unitas *P* 134 alii] alie *B* ; alio medio *P* ; alio *R* extremi] medii *V* 135 medii] extremi *V* alii] alio *BR* ; alio medio *P* 136 quo] quod *P* 137 sed] a *add. B* tamquam medio] sed seipsa *B* ; sed seipso *P* 138 homo *om. P* 144 naturae et *om. P* 145 haec bonitas] voluntas *V* et] quam *B* 146 peccato] peccata *B* ; *om. P* 147 oportebat] oportet *B* 148 quantumcumque] tantum *B* ; *om. P* bonitatis] beatitudinem *P* ; *om. V* ; quantum *add. BP* 152 proprietatis] proportionalitatis *P* proprietatis non *om. B* 154 secundo] idem *B* 154-155 de secundo] desidero *V* 158 voluntarie] voluntate *P* 159 et[1]... voluntarie *om. P* ideo] non *add. P* 160 informante] formante *V* 161 quia] et *V* 163 nollet] vellet *P* ; vellet non *R* informari] inferiori *P* 164 manui] motui *P*

[Quaestio 2. Quid sit gratia re].

[II] Secundo quaeritur quid sit gratia genere vel re.

Et primo quaeritur utrum sit substantia vel accidens. Secundo, dato quod accidens, utrum sit accidens ponens aliquid in anima gratificati. Tertio, dato quod sic, qualiter insit illi. Quarto, utrum sit una vel plures.

[Articulus 1. Utrum sit substantia vel accidens].

‖ Circa primum, sic. [1]. Sicut habitum est ex praedictis, gratia unit *B* 286ᵇ animam Deo et est tamquam medium uniens infimum supremo. Sed omne tale est nobilius infimo et minus nobile quam supremum, si recte habet rationem medii. Ergo gratia est nobilior quam anima. Sed anima est substantia ; ergo gratia est substantia, quia nullum accidens est substantia nobilius.

[2]. Item, sicut anima est vivificativa corporis, ita et gratia animae. Sed anima est nobilior corpore ; ergo et vita eius vita corporis. Sed vivificativum corporis est substantia ; ergo vivificativum animae est substantia. Hoc autem est gratia. Ergo, etc.

[3]. Item, nullum accidens transmutat subiectum. Sed gratia transmutat subiectum, ergo non est accidens, ergo substantia. Probatio minoris patet auctoritate, quia dixit Dominus Moysi [9] : « Auferam de spiritu tuo et dabo senioribus » etc. Item, ratione, quia gratia, sicut supra habitum est, est lumen spirituale ; sed lumen corporale transmutat locum ; ergo multo fortius lumen spirituale. Ergo, etc.

Item, gratia est forma et motor.

Contra, per definitionem accidentis : accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Sed gratia est huiusmodi. Ergo, etc.

Item, gratia intenditur et remittitur. Hoc autem est accidentis et non substantiae, quia substantia non recipit magis et minus. Ergo, etc.

Item, omne quod advenit subiecto iam completo est accidens. Gratia est huiusmodi. Ergo est accidens.

Quaeritur etiam in quo genere accidentis sit.

Respondeo dicendum quod gratia est accidens, sicut est ostensum, quia perfectio est quantum ad esse secundum, et talis perfectio fit a forma accidentali.

---

9. *Num.* 11, 17.

9-11 si recte... substantia[1] *om. P* 13 vivificativa] vivificativum *P* ; vita *V* 15 corporis *om. B* corporis... vivificativum *om. V* 15-16 ergo... substantia *om. B* 16 ergo] gratia *add. BP* 17 subiectum] substantiam *P* 18 subiectum] substantiam *P* ergo] gratia *add. BPV* 20 senioribus] senibus B ; sorori *(?) V* 23 motor] sed forma est accidens *add. R*[2] 24 contra *om. R* 25 praeter] per *B* 28 completo] composito *B* 29 est accidens] etc. *BR* 32 esse secundum] subiectum *V* fit] est *BV*

[1]. Ad illud quod primo obicitur, quod nobilior est quam anima, quia ipsam perficit et elevat, respondendum est quod duplex est esse : primum et secundum, quod quidem est bene esse. Similiter duplex est perfectio : quantum ad esse primum et quantum ad esse secundum. Perfectio quantum ad esse primum est nobilior perfectibili simpliciter ; et ideo non potest perfectio substantiae in esse primo non esse substantialis. Perfectio in esse secundo est nobilior perfectibili non simpliciter sed quantum ad illud esse, et ita secundum quid. Sic ergo gratia, quantum ad esse secundum, nobilior est. Sed tunc non valet quod sit substantia, quia accidens et substantia respiciunt primum esse rei ; gratia autem, quantum ad primum esse non erat nobilior, quia, quantum ad hoc non erat perfectio. Et ideo non valet illud.

[2]. Per hoc patet responsio ad sequens, quia anima, quantum ad primum esse, vivificat ita quod ex anima et corpore fit unum per essen-
B 286^{c} tiam, sicut homo. Non sic gratia est vita ‖ animae quantum ad esse primum. Et ideo non oportet quod sit substantia, sicut anima. Si enim anima esset accidens, non fieret ex ipsa et corpore unum per essentiam. — Potest tamen et aliter dici quod anima est vita corporis. Hoc intelligitur effective, quia vivificat corpus. Et sic loquendo effective, Deus vivificat animam, qui est substantia multo nobilior. Et ideo non valet obiectio
R 107^{a} de gratia ‖ quia non est similis comparatio, sed, sicut dictum est, in Deo tenet.

[3]. Ad illud quod obicitur de gratia quod transmutat subiectum,
P 162^{b} dicendum quod falsum est ; immo corrumpitur et alia gratia ‖ secundum numerum isti datur quam esset in alio.

Ad aliud quod obicitur de isto textu 'auferam de spiritu tuo' etc., signatur quod datur spiritus, sive gratia ista, ad illos actus ad quos erat in Moyse. Ideo dicitur 'de spiritu tuo', sed quia non ita complete erat in illis sicut in Moyse, ideo dicitur 'auferam de spiritu tuo' ; et ita debet intelligi, quia gratia non auferebatur a Moyse, neque minuebatur. Et sic intelligendum est illud.

Ad illud quod obicitur de corporali lumine, quod transmutat subiectum, dicitur a quibusdam quod falsum est ; immo illud lumen est accidens in aëre, et perimitur et novum generatur. Et ideo nullum est argumentum. — Aliter dicitur quod, esto quod transmutet locum, non tamen lumen spirituale, quia lumen corporale comparatur ad recipiens et comparatur

---

34 nobilior] nobilius *RV* 36 bene] tantum *B* 37-38 et quantum... primum *om. V* 39 in esse substantiae *inv. P* 42 quod] quia *R* 43 et substantia *om. V* respiciunt] respicit *V* gratia autem *om. BP* 47 fit] sit *BV* 49 primum] secundum *P* oportet] valet *V* 50 ipsa] anima *P* 51 vita] et anima *add. P* 53 qui] quae *B* ; quod *P* ; quia *V* 54 de gratia... comparatio *om. BP* 56 de *om. BP* quod gratia *inv. BP* quod^{2}] quae *R* 57 corrumpitur *om. B* 60 ad quos] in quibus *BP* 61 dicitur] auferam *add. BV* tuo *om. P* 61-62 tuo... tuo *om. V* 61 non *om. B* 62 auferam *om. P* tuo] etc. *R* 63 quia] quod *B* gratia *om. R* auferebatur] auferebat *R* a Moyse] Moysi *P* 67 perimitur] permittatur *B* ; permutatur *PV*

ad influens, et essentialiorem habet comparationem ad influens. Similiter lumen spirituale habet hanc duplicem comparationem. Et in hoc est similitudo, quia, sicut non manet corporale nisi per continuam influentiam, sic neque spirituale. Sed in hoc est dissimilitudo, quia influens corporale mutat locum, sicut sol vel candela, et ex consequenti lumen egrediens. Sed non sic spirituale influens ; immo ubique est et immobiliter ; ideo non potest sic moveri, sed cum deserit esse in hoc subiecto, tunc deserit esse gratia, neque mutat subiectum, neque locum. Et sic patet illud. — Neque tamen dico quod lumen corporale mutet locum, sed si mutet, hoc est per accidens, scilicet ratione influentis.

Si autem quaeratur in quo genere sit, potest dici quod in prima specie qualitatis, et habet rationem habitus ; sed non est habitus ut habitus, sed habitus ut actus, quia quantum ad actum suum, qui est gratificare, semper est in actu. Semper enim animam facit gratam, quamdiu est in ea.

[Articulus 2. Utrum ponat aliquid in gratificato].

[**III**] Habito quod ‖ sit accidens, quaeritur cuius. Hoc est quaerere utrum ponat aliquid in gratificato. *B* 286[d]

Et videtur quod non, quia [1] acceptatio non ponit aliquid in accepto, sed in accipiente ; ‖ sicut patet, quia iste est acceptus illi, cras non erit illi acceptus, et tamen iste nihil eorum quae sunt in ipso perdidit. Similiter laus non ponit in laudato, sed potius in laudante, sicut cum laudo Caesarem. Si ergo hunc esse gratum illi idem est quod esse acceptum, ergo videtur quod gratia non ponat aliquid in gratificato. *V* 115[d]

[2]. Item, iste dat eleemosynam pro Deo sub debitis circumstantiis. Alius facit idem opus sub eisdem circumstantiis. Possibile est quod una harum operationum grata est Deo, alia non. Sed non est ex parte operationis, quia omnia bona, quae habet una, habet alia. Ergo est ex parte Dei solum. Ergo gratia non ponit aliquid in eo qui dicitur esse gratus.

[3]. Item, si gratia est in gratificato, cum nihil sit potentius gratia nisi solus Deus, ergo non potest corrumpi vel expelli ab isto nisi a solo Deo. Ergo peccatum non potest isti auferre gratiam. Deus etiam non aufert, quia dona Dei data sunt irredibilia [10]. Ergo videtur quod aliquis semel habens gratiam Dei nunquam possit amittere illam. Hoc autem est falsum. Ergo gratia non ponit aliquid in gratificato.

---

10. Aristoteles, *Topic.* IV, c. 4 (ed. Didot, t. I, p. 213, l. 8-9).

---

72 continuam] continentiam *P* 75 influens *om. P* est *om. B* et *om. P* immobiliter] mutabiliter *V* 76 *et* 77 deserit] desinit *BP* 77 mutat] mutatur *V* 78 *et* 79 mutet] mutat *BP* 81 sed] magis *add. BP* 82 gratificare] signare *(?) B* 83 ea] anima *V*

3 gratificato] significato *P* 7 laudato] laudante *BP* ; laude *V* potius *om. V* laudante] laudato *BPV* sicut... caesarem *om. BPV* 8 hunc *om. B* esse[2] *om. V* 10 pro *om. P* 11 alius... circumstantiis *om. P* 12 grata] gratifica *R* 13 una] illa *B* ; *om. V* 15 gratificato] gratuito *P* 16 potest *om. P* 18 dona] danti *P* ; bona *B* data sunt] sunt dona *P* semel] simul *V*

Contra. Id quod est medium uniendi aliqua propter insufficientiam alterius extremi, quod est insufficiens et indispositum, debet esse in illo quod est indispositum de se ; sed haec est anima gratificata. Ergo gratia ponit aliquid in ipsa anima.

Similiter potest argui ratione motoris. Gratia enim non est motor propter insufficientiam primi motoris, sed propter indeterminationem eius quod movetur, cui inest liberum arbitrium quod se habet ad hoc et ad illud. Ergo, etc.

Item, gratia est accidens, ut supra ostensum est ; sed nullum accidens est in Deo. Ergo oportet quod sit in alio. Hoc autem non est nisi gratificatum. Ergo aliquid ponit in isto.

Respondeo dicendum quod gratia ponit aliquid in gratificato, secundum quod gratia dicitur gratum faciens ipsi Deo. Et causa huius est quia,
P 162c sicut supra ostensum est, ex puris ‖ naturalibus non est aliquis Deo gratus. Ergo oportet aliquod donum superaddi. Hoc autem existente, Deus acceptat hominem et opera eius ; isto recedente, Deus, qui iudicat secundum veritatem, iam hominem non acceptat. Oportet ergo donum aliquod esse in homine ad hoc quod sit Deo gratus ; et illud donum,
B 287a quia ‖ excellens est, oportet esse a Deo. Et quamdiu est in homine, non potest non esse ei gratus.

[1]. Per hoc patet responsio de laude et acceptatione humana. Quia ego laudo hominem propter bonum quod credo esse in eo, similiter accepto non propter aliquod bonum quod ego posuerim in eo ; et iterum frequenter displicet mihi factum suum, quia opinio in me et voluntas mutabilis est, nulla facta mutatione in ipso. Non potest autem sic dici in Deo, ut praeostensum est.

[2]. Ad id quod obicitur de duobus operibus, dicendum est quod opus est operans et opus operatum. Opus operatum non est Deo gratum nisi ratione operis operantis. Quia ergo opus operans unius est gratia informatum et a gratia, alterius a libero arbitrio tantum, inde est quod placet unum, non autem sic alterum. Et sic patet quod differentia est ibi non autem solum a parte accipientis, sed etiam accepti.

R$_{\text{a}}$ 107b [3]. Ad illud ‖ ultimum quod obicitur de gratia, dicunt quidam quod gratia aufertur a Deo, quia non est in ipso homine nisi per continuam

---

22 et indispositum] etiam dispositum *B* ; depositum *V* 23 indispositum] dispositum *P* ; indepositum *V* gratificata] gratificando *B* ; gratificanda *P* 27-28 cui... illud *om. BPV* 30 nisi *om. B* 30-31 gratificatum] in gratificato R^2 34 aliquis] aliquid *V* 35 existente] exigente *B* 36 opera *om. B* isto] immo *V* 38 in homine *om. RV* 39 oportet] debet *P* 42 ego] ergo *B* ; ergo non *R* 42-43 credo... quod *om. R* 43 non *om. V* iterum] ideo *P* 44-45 quia... est] quia in me voluntas est universalis *P* 44 in me] ita *B* 44-45 mutabilis] mobilis *R* 45 nulla] in illa tamen *V* 48 opus operatum opus *om. V* 49 ratione] operatione *P* 50 et] ideo *V* a gratia] alius *B* alterius] ulterius *B* 51 non[1] *om. P* alterum] reliquum *P* quod] illud *B* ibi *om. P* 52 autem *om. BP* accipientis... accepti] accepti sed etiam a parte accipientis *P* 54 homine *om. PV* nisi] in se *P* continuam] continentiam *P*

influentiam ; et ideo, cum iste per peccatum deturpat, seclaudit sibi lumen, quia interponit nubem, et ideo Deus non influit. Non ergo aufert Deus quod prius dedit, sed auferre dicitur quia non continuat ; et oportet quod statim deficiat, sicut patet in lumine corporali. — Aliter dicitur quod gratia est in libero arbitrio et, quia flexibile est ad opposita, est in illo mutabiliter. Quamvis ergo peccatum non sit aeque potens ut gratia, quia tamen liberum arbitrium non habebat gratiam nisi volens, cum liberum arbitrium inclinatur ad peccatum, expellit a se gratiam ; quamvis enim ista sit potentior, non tamen potest in liberum arbitrium, nisi in quantum ipsum vult. Unde deperditio gratiae venit ex mutabilitate eius in quo est. Et sic patet illud.

[Articulus 3. Utrum insit animae ratione essentiae vel ratione potentiarum].

[IV] Tertio, supposito quod gratia sit in anima, quaeritur qualiter sit in ipsa, utrum ratione essentiae vel potentiae.

Quod ratione essentiae, videtur, quia gratia, quantum ad actum qui est gratificare, semper est in suo actu, quamdiu est in homine. Sed nulla potentia est semper in suo actu. Ergo gratia non consequitur potentiam, sed essentiam. — Si autem dicatur quod potentia intellectiva semper est in suo actu, hoc nihil est, quia ad hoc quod intellectus sit in actu, oportet quod sit actu agens et possibilis. Possibilis autem non semper est in actu. Ergo, etc.

Item, actus primus gratiae est vivificare. Sed vita respicit substantiam eius quod vivificatur. Ergo gratia primo respicit ipsam animae essentiam.

Item, ‖ potentia non dicitur esse completa et perfecta, nisi cum habilitas *B* 287ᵇ tanta est ut possit de facili producere actum. Sed ita non est in parvulis. Ergo non habent potentias perfectas. Sed possibile est quod gratia sit in eis et tanta quae disponit sufficienter ad gloriam. Ergo gratia ista, cum sit in eis perfectio, et non potentiarum, ut ostensum est, ergo est perfectio essentiae ipsius animae.

Contra. [1] Gratia est perfectio ipsius animae in quantum imago Dei. Sed anima est imago Dei non quantum ad unitatem essentiae solum, sed quantum ad trinitatem potentiarum. Ergo gratia, ut videtur, aeque perficit potentias animae ut essentiam ; inest ergo animae ratione potentiarum.

56-57 aufert deus] aufertur *P* 57 quia] quod *add. BP* 61 tamen] cum *B* gratiam *om. V* 62 a se] animae *P* 63 ista] illa *P* ; ita *V* potest *om. P* 64 ipsum *om. R* mutabilitate] unitate *B* ; mutatione *P* quo] quantum *V*

7 actu] intellectu *B* 10 actu] actus *P* possibilis] potentia *R* 14-15 habilitas tanta] habilitate *BPV* 16-17 ergo... in eis *om. P* 17 tanta] creata *V* 18 perfectio] perfecta *B* potentiarum] potentia *P* 19 perfectio] perfecta *B* ; ipsius *add. V* ipsius animae *om. R* 20 ipsius *om. PV* animae *om. P* 21 sed... dei *om. V*

[2]. Item, medium inter subiectum et habitum est ipsa potentia. Si enim mediante habitu operatur anima et non operatur se ipsa, sed per
V 116ᵃ potentiam, necesse est ergo quod inter habitum et ‖ essentiam intercidat potentia media. Sed gratia est habitus, sicut supra habitum est, quia aliud accidens non potest esse. Ergo inest animae ratione potentiae.

[3]. Item, si inest animae ratione essentiae, sed essentia potest intelligi
P 162ᵈ praeter potentias ; ‖ ergo, non intellectis potentiis, possibile est intelligere animam gratificatam, ergo et gloriosam, quia gloriae respondet gratia. Ergo posset intelligi anima gloriosa, ita quod non intelligeretur videre Deum. Ergo nec diligere, quod falsum est manifeste ; ergo et illud ex quo sequitur. Ergo, etc.

[4]. Item, supposito quod gratia habeat aliquem respectum ad potentias, quaeritur ad quam primo.

Et videtur quod ad cognitivam, quia gratia est lumen ; sed cognitione est illuminare. Ergo etc.

Contra. Videtur quod ad effectivam, quia gratiae est movere, sicut dicit Augustinus [11] quod ita se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. Ergo principaliter in motiva.

Item, gratia opponitur peccato. Sed peccatum est principaliter in motiva. Ergo gratia per prius et principaliter respicit motivam.

Responsio. Ad horum intelligentiam est notandum quod, quemadmodum anima est vita corporis, ita quod totius corporis et nullius partis determinate, tamen non est perfectio nisi corporis organici, et necessario in vivificando habet respectum ad organa. Sic suo modo gratia vivificat ipsam animam. In ipsa autem anima sunt potentiae per modum organorum. Secundum igitur dictum modum gratia vivificat ipsam animam ita quod non concernit aliquam potentiam determinate, sed est primo in essentia ipsa, per comparationem tamen ad potentias. Concedo ergo rationes ostendentes quod gratia primo respicit ipsam substantiam animae quam vivificat.

B 287ᶜ [1]. ‖ Ad illud quod obicitur quod etiam respicit potentiam, bene concedo quod respicit essentiam prout est sub potentia, quia hoc modo est

11. *Hypognosticon* (inter op. Augustini), l. 3, c. 11, n. 20 (PL 45, 1632) ; cf. Augustinus, *Sermo* 30 (alias, de verbis Apostoli sermo 12), c. 8, n. 10 (PL 38, 192).

28 potentia media] medium a potentia *P* 32 animam] essentiam *P* gloriosam] gloriam *P* 33 non *om. B* 34 deum *om. V* ergo *om. P* diligere] intelligere *V* 38 cognitivam] cognitionem *B* 39 illuminare] illuminari *BP* 40 movere] motor *P* sicut] sed *B* 44 respicit *om. P* 45 horum] praedictorum *P* 46 corporis[1] *om. B* 47 organici] organizati *P* necessario] necessarium *V* 48 vivificando] movendo *R* respectum *om. P* modo] anima et *add. P* gratia *om. V* 50 animam] tamen *add. P* 51 aliquam] illam *BR* 56 respicit] potentiam bene concedo quod respicit *add. B* ; *add. et eras. R*

imago. Sed quod non respiciat essentiam nisi mediante potentia, ita quod primo sit in potentia, non est concedendum, et illud non concludit ratio illa, sed solum quod habet respectum ad potentias, non tamen sequitur propter hoc quod primo.

[2]. Ad illud quod obicitur de habitu, quod est in substantia mediante potentia, dicendum est quod habitus est duobus modis. Est habitus qui immediate ordinat ad ipsam operationem, et iste dicitur habitus ut habitus ; et quia operatio est a substantia mediante potentia, talis habitus primo dicitur esse in potentia, cuiusmodi sunt virtutes. Et est habitus ut actus, qui semper est in suo actu, et ideo non potest talis inesse mediante potentia ; et talis habitus est gratia, quae est perfectio semper et continue vivificans et gratificans ipsam animam, quamdiu est in ipsa ; et talis habitus non debet esse in potentia primo, sed in essentia quam vivificat. Et sic patet responsio ad illud, quod verum est de habitu secundum primum modum, quod est primo in potentia.

[3]. Ad ultimum patet responsio, quia primo gratia est in ipsa anima ; sed tamen habet respectum ad ipsas potentias, sicut dictum est de anima, quod habet respectum ex consequenti ad organa et illo respectu privato non est intelligere animam gratam, sicut non est intelligere quod anima sit perfectio corporis non organici. Et ideo patet quod illud non valet. — Potest autem dici aliter, quod anima potest intelligi praeter potentias, sed tamen numquam intelligitur bene esse praeter potentias et quia, si intelligitur gratificata, intelligitur bene esse. Ideo, quamvis gratia primo respiciat essentiam animae, tamen non potest intelligi anima gratificata, quin habeat potentias, similiter nec glorificata.

[4]. Ad illud quod quaeritur, quam potentiam primo respiciat gratia, dicendum est quod primo gratia, secundum quod potentias respicit, habet respectum ad liberum arbitrium, quia illa est potentia primo gratificabilis ; secundum hanc enim attenditur meritum, et praeterea dicit Augustinus[12] quod, cum de libero arbitrio loquimur, non de parte sed de tota anima loquimur. Et ita non est potentia ita habens immediatum respectum ad gratiam ut liberum arbitrium. Quia vero liberum arbitrium initialiter est in cognitiva et completive in motiva, sic gratia, secundum quod refertur ad potentias, per prius comparatur ad cognitivam initialiter, sed ad motivam completive. Et sic patent rationes factae circa hoc.

12. *Hypognosticon* (inter op. Augustini), l. 3, c. 5, n. 7 (PL 45, 1624).

57 imago] homo *V* non *om. V* 58 concedendum] verum *V* 61 in *om. P* 62 est[2]] enim *add. V* 63 ipsam *om. BP* iste] ita *R* 64 et quia] item *V* 65 primo dicitur esse] videtur esse primo *P* 66 inesse] esse *PV* 69 primo] prima *P* 70-71 est... potentia] ergo in potentia primo *V* 73 ipsas *om. BPV* 75 animam... intelligere *om. R* 83-84 secundum... primo *om. P* 86 Augustinus] in libro de quinque (?) responsionibus *add. in marg. R* 87 loquimur *om. V* 88 quia... arbitrium *om. P* quia vero] quare non *B* ; quia ergo *V*

[Articulus 4. Utrum sit una vel plures].

B 287d [V] Quarto, quaeritur utrum gratia gratum faciens sit una vel ‖ plures.

Quod plures, videtur, quia, [1] sicut scientia se habet ad scibilia, ita gratia ad operabilia, eo quod mediante gratia movetur liberum arbitrium
P 163a ad bonum opus. Sed non est una scientia ‖ omnium scibilium. Ergo nec una gratia omnium operabilium.

[2]. Item, plures sunt gratiae gratis datae, sicut patet 1 Cor. XII [13] : « Divisiones gratiarum sunt », etc. Ergo videtur similiter quod multiplicetur gratia faciens gratum ; aut si non, quaeritur unde sit.

Contra hoc est quod actus gratiae gratum facientis primus est gratificare. Si ergo una est anima, quae gratificatur, et unus est Deus, cui grata efficitur, ergo una gratia.

Item, sicut supra habitum est, gratia respicit animae essentiam. Sed illa est una. Ergo, etc.

Item, per modum loquendi scripturae : « Iustificati per gratiam », dicitur Rom. III [14].

Respondeo dicendum quod gratia gratum faciens est una in uno gratificabili ; et causa huius est quia principaliter comparatur ad ipsam substantiam animae, quam vivificat, et quia animae essentia est una, et ideo gratia dicitur esse una.

[1]. Ad illud quod primo obicitur, quod non est una scientia omnium scibilium nec est una gratia gratis data, respondendum est quod habitus qui est in anima, quidam est qui comparatur ad ipsam animae essentiam immediate, neque ad ipsam operationem exteriorem, nisi mediate ; quidam est qui habet respectum ad exteriora, sive ad operationem ex ipso eliciendam. Primo modo habitus dicitur gratia, quia habet respectum ad ipsam animae essentiam, quam vivificat, nec comparatur ad opera
V 116b exteriora ‖ elicienda, nisi mediantibus virtutibus ; et quia virtutes sunt ad diversos actus, ideo multae sunt. Gratia autem gratum faciens manet una. Habitus autem qui comparationem habet ad res exteriores est ipsa scientia, quae in nobis est ; quae, quia causatur a rebus, ideo multiplicatur

13. *I Cor.* 12, 4.
14. *Rom.* 3, 24.

3 quod plures *om.* *P* quia] enim quod *P* 5 opus *om.* *V* sed] si *V* 5-6 ergo... operabilium *om.* *V* 6 gratia] respectu *add.* *BP* 7 sunt *om.* *V* 8 similiter *om.* *V* 9 sit] hoc *add.* *V* 13-14 item... ergo etc. *om.* *P* 13 animae *om.* *B* 15 gratiam] scripturam *B* 16 dicitur *om.* *R* iij] vj *B* ; v *PRV* 19 essentia *om.* *V* 22 nec] etiam *add.* *B* 24 neque... exteriorem] non ad operationem essentiae *P* nisi] neque *B* 25 qui habet] quibus *P* sive] sicut *V* 26 ipso] ipsa *P* eliciendam] eligendam *B* ; illicitam *V* habitus... gratia] gratia dicitur habitus *B* ; gratia dicitur esse habitus *P* quia] qui *BV* 27 nec] nisi *V* comparatur] operatur *P* 29 diversos actus] diversas *P* 31 in nobis] unibilis *V* quae[2]] quidem *add.* *P*

secundum multiplicationem rerum, quemadmodum dicit Philosophus [15] quod scientiae secantur in res. Ideo Deus potest una scientia cognoscere omnia, quia in eo non causatur a rebus. Habitus autem qui de se respectum habet ad operationem ex ipso eliciendam est habitus gratiae gratis datae et etiam habitus virtutis. Et ideo isti habitus multiplicantur; non sic gratia gratum faciens.

[2]. Et per hoc patent obiecta, quia non ‖ est simile de scientia et gratia gratis data. Gratia enim gratum faciens respicit illum qui gratificatur et cui gratus efficitur. Scientia respicit scibilia. Sed gratia gratis data respicit operationes diversas et utilitates, ad quas datur. Et sic patet illud. B^{1}_{2}288[a]

[Quaestio 3. Quid sit definitione].

[VI] Habito quid sit gratia genere, quaeritur quid sit definitione. Et notandum quod plures dantur notificationes de gratia.

Super illud 1 Cor. XII [16]: «Unicuique datur manifestatio spiritus», definitur gratia sic: gratia est manifestatio spiritus ad utilitatem.

Similiter super illud psalmi [17]: «Ut exhilaret faciem in oleo», definitur: gratia est quidam nitor animae, qui est ad conciliandum sanctum amorem [18].

Item, gratia est similitudo gloriae; et accipitur illa definitio ex hoc quod gratia dicitur imago ‖ recreationis. *R* 107[c]

Item, Magister [19] aliter definit sic: gratia est primus et perfectus actus animae rationalis in esse secundo.

Item, alio modo sic [20]: gratia est forma a Deo gratis data, sine meritis, gratum faciens habentem et opus eius bonum reddens.

Cum igitur unius una sit definitio, quaeritur qualiter distinguantur et penes quid accipiantur.

---

15. Aristoteles, *De anima*, l. III, c. 8 (ed. Didot, III, p. 470, l. 41).
16. *I Cor.* 12, 7.
17. *Ps.* 103, 15.
18. *Glossa ordin.*, in h. l. ap. Lyran. Cf. Augustinus, *Enarr. in Psalm.* 103, 15, *Sermo* 3, n. 13 (PL 37, 1369).
19. Non videtur esse Petri Lombardi. Cf. *Prolegomena ad Summam Hales.*, p. CCXII[b] et *Summa Hales.* III, n. 606, II, resp.; n. 610, arg. 2.
20. Cf. Alexander Halensis, *Glossa in II Sent.*, dist. 26 (Quaracchi, t. II, p. 243); Philippus Cancellarius, *Summa de bono, Vat. lat. 7669*, f. 49[b].

---

33 secantur] sequuntur *BPR* in] ut *R*; *om. P* potest *om. B* 35 ex ipso] ad ipsam *P* 36 isti] iste *B* multiplicantur] multiplicatur *B* 39-40 gratificatur] glorificatur *V* 40 cui] cuius *B*; quod *V* respicit] recipit *V* 41 data *om. B* utilitates] virtutes *BV*

5 spiritus] sicut *P* 6 similiter *om. P* definitur *om. BV* 7 est quidam] quidem est *V* 8 gloriae] gre *(?) eras. et corr. in* dei R^{2} 9 dicitur] esse *add. B*; est *P* recreationis] recreationum *P* 10 magister... definit] magistraliter definitur *P*; aliter magistraliter definitur *V* 13 habentem] meritum *V* 14 sit] est *R*; *om. P*

Respondeo dicendum quod gratia comparationem habet ad efficiens, habet comparationem ad finem, habet comparationem ad materiam in qua (quia non habet materiam ex qua), habet comparationem ad actum qui elicitur mediante ipsa. — Per comparationem ad efficiens, sumitur prima et ista : gratia est manifestatio spiritus, quia Spiritus Sanctus efficit in nobis gratiam, loquendo per appropriationem. — Per comparationem ad finem definitur secundo et tertio modo, sed differenter. Est enim finis intra et est finis extra, sive finis immediatus et finis ultimus. Secunda data est in comparatione ad finem intra, tertia in comparatione ad finem extra. — Per comparationem ad materiam datur illa : gratia est primus et perfectus animae actus, etc. Primus actus dicitur per comparationem ad virtutes, quae sunt habitus per modum habitus ; gratia autem per modum actus, sicut supra tactum est, quia semper et
P 163ᵇ continue gratum facit, et dicitur primus respectu ‖ virtutum. Additur etiam 'perfectus' ad differentiam gratiae gratis datae. Additur 'in esse secundo' ad differentiam perfectionis substantialis. — Per comparationem ad actum accipitur illa : gratia est forma a Deo gratis data, sine meritis, etc., gratum faciens habentem. Et accipitur secundum convenientiam ad definitionem virtutis datam a Philosopho. Posset tamen aliter dici quod ista comprehendit efficiens et finem et materiam, et super hoc
B 288ᵇ addit ‖ respectum ad actum.

[Quaestio 4. Utrum sit movens vel tantum disponens].

[VII] Habito quod gratia sit et quid sit genere et definitione, quaeritur de ea utrum sit movens vel disponens solum ; et si movens, utrum possit dici quod moveat violenter.

[Articulus 1. Utrum moveat].

Circa primum sic : [1] forma, quae est forma et motor, non solum est forma, sed et substantia et hoc aliquid, quia substantiae est movere et agere. Sed gratia non est substantia et hoc aliquid. Ergo non est eius movere.

---

17 ad materiam *om. V* 18 habet²] etiam *add. BV* 19-21 per comparationem... appropriationem *om. B* 19-20 sumitur prima *om. PV* 20 et ista] est est illa *P* 22 sed *om. P* 22-23 est enim] quia *P* 23 est *om. PV* 24-25 intra tertia in comparatione ad finem *om. R* 24 in comparatione] per comparationem *P* 25 datur illa *om. V* 26 est] igitur *add. P* animae *om. BP* 27 habitus² *om. V* 29 gratum] gratis *V* virtutum *om. P* 30 gratis *om. P* 33 faciens] facientis *B* 34 aliter *om. BPV* 35 et¹ *om. BPV* finem et materiam] naturam et finem *B* ; materiam et finem *P*

3 quod gratia sit et quid sit] quid sit gratia *P* sit²] in *add. V* 4 sit *om. V* et *om. P* 7 forma¹ *om. B* quae est forma *om. V* 8 et¹] etiam *BV* et² *om. P* 8-9 quia substantiae... hoc aliquid *om. P*

[2]. Item, medium quod est inter primum movens et ultimum motum, si est propter insufficientiam motoris, est motor. Si autem propter indigentiam a parte mobilis, est dispositio illius et non motor, eo quod primum sufficienter moveat. Sed gratia est media inter Deum et liberum arbitrium propter insufficientiam liberi arbitrii. Ergo est sicut disponens solum et non sicut movens.

Contra, Magister dicit in distinctione sequenti, capitulo *Cum ergo ex gratia* quod excitatur liberum arbitrium [21]; et Bernardus [22] similiter dicit et Augustinus [23] super illud [24]: « Ut iumentum factus sum », quod, sicut se habet sessor ad equum, ita gratia ad liberum arbitrium. Sed iste movet et excitat equum. Ergo gratia liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quod gratia, quae est Deus qui dat gratiam, movet proprie loquendo. De gratia creata quidam dicunt quod improprie dicitur movere non quia ipsa non movet, sed Deus per ipsam. Appropriatur autem ipsi motus, quia Spiritus Sanctus, qui motor est, datur cum gratia vel in gratia, et ita unum per alterum ; et ideo, propter coniunctionem attribuitur ei ratio movendi. — Addunt tamen et alii quod gratiae attribuitur ratio movendi, quamvis sit accidens, non per naturam accidentis, sed talis accidentis. Est enim accidens quod habet influentiam supra potentiam motivam sicut supra liberum arbitrium ; et praeterea in comparatione ad illum a quo est talem habet naturam ut non possit subsistere neque salvari nisi per continuam influentiam eius a quo est, qui est summe sufficiens motor. Ideo gratia propter hanc specialem naturam, scilicet ratione eius in quo est de ratione eius a quo est, habet rationem movendi, quamvis alia accidentia non habeant rationem movendi. Verumtamen, non sequitur propter hoc quod sit substantia, quia forma substantialis movet illud quod per se sumptum ‖ est immobile. Unde est *V* 116c motor sub completa ratione motoris, sicut anima sensibilis movet corpus quod sibi relictum nequaquam moveri potest. Sed gratia movet ‖ illud *B* 288c quod non solum est mobile, sed habet in se rationem movendi, scilicet

21. P. Lombardus, *II Sent.*, d. 27, c. 7, n° 245.
22. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 14, n. 47 (PL 182, 1026).
23. Cf. *supra*, p. 316, nota 11.
24. *Ps.* 72, 23.

11 motum] est *add. V* 13 primum *om. V* 14 gratia] contra *B* media] medium *BPV* 15 insufficientiam] a parte *add. PV* 17 in distinctione *om. BR* 18 ex gratia quod] quod ex gratia *V* excitatur] excitat *B* Bernardus] hoc *P* 19 et *om. P* 20 liberum *om. R* 23 creata] autem *B* ; *om. P* 24 ipsa] ipsum *P* non *om. BR* 26 vel in gratia *om. P* per] propter *P* propter] per *BR* 26-27 coniunctionem] commotionem *B* 27 attribuitur] etiam debetur *P* addunt] adducunt *V* 28 attribuitur] debetur *BV* ; etiam debetur *P* 30 sicut] non *B* praeterea] ipsa *V* 31 a *om. V* 32 subsistere] sustinere *P* salvari] salvare *P* 34 ratione[1] *om. V* a] in *B* est[2] *om. BPV* 36 propter hoc *om. RV* 37 sumptum *om. P* 38 anima *om. P*

liberum arbitrium, sicut sessor movet equum, qui habet intra virtutem motivam. Et ideo patet quod non oportet quod sit substantia. Illud enim intelligitur de motore sub completa ratione motoris.

[2]. Ad aliud dicendum quod illud intelligitur de mobili quod quidem est mobile naturaliter ita quod non secundum voluntatem moveatur. Sed liberum arbitrium est motum ita quod non movetur nisi consentiens et volens. Unde simul commovet, iuxta illud [25] : « coadiutores Dei sumus ». Quia ergo est motum, oportet quod sit in illo gratia ut disponens ; quia vero commovet, oportet quod gratia sit in illo ut movens.

[Articulus 2. Utrum moveat violenter].

[**VIII**] Secundo, quaeritur utrum moveat violenter.

Et videtur quod sic, quia [1] liberum arbitrium potest esse ut inclinet ad malum ; gratia autem existens et perdonans inclinat ad bonum et vincit. Ergo videtur quod violenter moveatur liberum arbitrium ad bonum, cum de se movet ad oppositum.

[2]. Item, liberum arbitrium naturaliter non potest nisi in ea quae sunt sub ipso. Ergo de se inclinat ad id quod est infra. Ergo, cum per gratiam elevetur ad ea quae sunt supra ipsum, videtur quod, sicut dirigens lapidem sursum movet eum violenter, similiter gratia movens liberum
P 163c arbitrium sursum moveat ‖ violenter.

[3]. Item, auctoritate Ioannis VI [26] : « nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum ». Sed motus tractus est species motus violenti, sicut vult Philosophus [27]. Ergo, etc.

[4]. Item, Lucas XIV [28] : « Compelle intrare debiles et claudos » etc. Sed compulsio est motus violentus. Ergo, etc.

Contra : liberum arbitrium in omnibus est liberum a coactione. Ergo non potest aliquo modo compelli, ergo neque violenter moveri, quia ubi violentia in movendo, ibi coactio.

Item, si esset ibi violentia, ergo non esset meritum, quia, si malum demeritorium non est nisi voluntarium, ergo, pari ratione, nec bonum, etc.

---

25. *I Cor.* 3, 9.
26. *Io.* 6, 44.
27. Cf. Aristoteles, *Phys.*, l. VII, c. 2 (ed. Didot, II, 335).
28. *Luc.* 14, 23 et 21.

---

41 qui] quod *P* 43 completa] composita *B* 44 quod[2]] et *R* 47 simul] illis *V* commovet] cum movet *B* 48-49 sit in... oportet quod *om. P* 49 vero *om. BV* in *om. V* illo] gratia *add. V* 2 violenter] motum *V* 3 ut] quod *BP* 4 et perdonans *om. (cum hiatu) B* 5 violenter] motum *V* liberum arbitrium *om. P* 6 movet] moveret *BPV* 7 nisi *om. PV* 9 sicut *om. P* 10 violenter] quod *add. BPV* gratia] sicut *add. B* movens] commoveat *V* 15 intrare] virtute *B* 16 compulsio] completio *B* 17 liberum[2]] arbitrium *add. B* 19 ubi] est *add. P* 21 est] esset *B* nec *om. V*

Responsio. Ad hoc dicunt quidam quod duplex est violentia. Quaedam in qua nullo modo cooperatur passum, ut in iactu lapidis sursum, immo operatur ad contrarium : haec est violentia simpliciter. Alia est violentia in qua aliquid cooperatur passum, sicut dicitur de illo qui iactat merces in mare, quia non habet voluntatem hoc faciendi, sed compellitur a tempestate ; || sed tamen aliquid cooperatur passum, quia iactans volens *B* 288d salvari iactat, nec umquam iactaret nisi volens. Primam violentiam impossibile est cadere in liberum arbitrium, quia illa est coactionis, et ab hac liberum est. Secundam violentiam dicunt quod non est inconveniens cadere, quia non tollit rationem voluntatis, sed voluntatis absolutae. Sic gratia excitat et impellit illum qui vellet quiescere ad operandum bonum.

[1-2]. Et per hoc patet responsio ad utramque partem quod non valet quod obicitur. Primo, quia non inclinat liberum arbitrium ita ad malum, quin etiam possit inclinare ad bonum, cum est gratia informatum ; et ad hoc ordinatur, licet non possit per se sine adiutorio. Et ideo nihil est de lapide moto sursum, quia non ad hoc ordinatur. Illae autem auctoritates intelliguntur de coactione et tractione secundo modo, quia neminem trahit sursum simpliciter.

Alii dicunt aliter quod liberum arbitrium movetur || a gratia excitante *R* 107d et quodammodo stimulante, non primo genere violentiae, nec etiam secundo. Numquam enim gratia movet liberum arbitrium ad bonum ut producat actum bonum nisi consentiat. Consentire autem est in voluntate et libertate voluntatis [29]. Nullus enim potest facere consentire liberum arbitrium nisi velit. Et ideo motus gratiae, in quantum movet liberum arbitrium, non est dicendus violentus. Excitat tamen liberum arbitrium et quodam modo stimulat ut velit bonum et volens operetur, ut non operetur invite. Et ratione illius inductionis ad volendum quod prius

29. Cf. BERNARDUS, *De gratia et libero arbitrio*, c. 1, n. 2 circa finem (PL 182, 1003) : « Non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas ».

23 ut... lapidis] sicut cum lapis iacitur *B* ; sicut lapis iacitur *P* 24 alia] autem *add. V* 25 aliquid *om. PV* 26 mare] mari *P* quia] qui *V* 27 iactans] iactat *V* 28 iactat *om. BV* umquam] numquam *BPR* 30 ab hac] ob hanc *P* est[1]] secundum *add. V* 31 sed voluntatis *om. V* 32 sic] sicut *P* excitat] incitat *B* 33 bonum *om. V* 34 quod non] non enim *P* 35 primo *om. P* quia] dicendum quod *V* 39 coactione et tractione] actione et retractione *V* quia] quod *V* 40 trahit sursum] trahit in vitium *B* ; traxit invitum *P* ; trahit invitus *V* simpliciter] similiter *V* 42 genere] modo *V* 43 numquam *om. P* 44 consentire] consensus *P* 44-45 voluntate et *om. BPV* 45 facere *om. B* 46 in quantum] si umquam *R* 47 non est... arbitrium *om. P* dicendus *om. V* violentus] motus *B* tamen] gratia *add. B* 48 non ut *inv. BP* 48-49 ut non operetur *om. V*

non volebat, vel illius stimulationis videtur esse quasi quaedam violentia ; non tamen est. Unde Bernardus, *De gratia et libero arbitrio* [30] : « Nemo salvatur invitus » ; et iterum [31] : « Deus nullum iudicat de salute dignum, nisi quem probaverit voluntarium. Unde hoc intendit cum terret aut percutit, ut nos faciat voluntarios ». Et dicit insuper [32] quod non aufertur voluntas, sed transfertur. Patet ergo quod voluntas liberi arbitrii semper requiritur, quae, quamvis mutetur, non est ibi violentia.

Ex hiis patet responsio ad illud quod dicitur quod movet ad contrarium : verum est ad contrarium eius quod movebat prius, sed in mutata voluntate
B 289[a] movet ad idem liberum arbitrium ‖ et gratia. Et ideo non est ibi violentia.

[3-4]. Ad auctoritates illas respondendum quod Deus dicitur trahere adiuvando et dicitur compellere stimulando et inducendo, sicut dicit Bernardus [33].

Et per hoc patet responsio ad omnia.

[Membrum II. De gratia in speciali].

[**IX**] Habito de gratia in generali, quaeritur de gratia in speciali secundum differentias eius.

Et primo, quaeritur, cum ponantur diversae divisiones gratiae, qualiter distinguantur.

Secundo, quaeritur de illa divisione gratiae, quam ponit Magister in littera [34], in gratiam operantem et cooperantem.

[Quaestio 1. De multiplici divisione gratiae].

P 163[d]
V 116[d] ‖ Circa primum, sic. [1] Bernardus, *De gratia et libero arbitrio* [35], dividit gratiam per tres differentias in gratiam cognitionis, voluntatis et perfectionis, dicens quod « Deus haec tria in nobis operatur : cogitare, velle et

30. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 11, n. 36 (PL 182, 1020).
31. *Loc. cit.*
32. *Loc. cit.*
33. Cf. Bernardus, *op. cit.*, c. 12, n. 40 (PL 182, 1022).
34. P. Lombardus, *II Sent.*, d. 26, c. 1, n° 228 ; d. 27, c. 1, n° 239.
35. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 14, n. 46 (PL 182, 1026).

50 violentia] vitiosa *V* 52 salvatur] salvabitur *P* Deus *om. BP* de salute] salvare *P* 53 probaverit] probavit *BRV* hoc] non *add. V* cum] dum *BR* aut] et *BP* ; vel *V* 54 insuper *om. B* 56 quae *om. P* mutetur] non mutetur *B* ; inmutetur *P* ; sed inmatetur *et in marg.* non cogatur *R* 57 ad illud *om. BP* quod] quia *R* 58 eius] ad *add. BP* in mutata] immutata *(?) B* 61 inducendo] includendo *B* 63 omnia] quaesita *add. V*

3 eius *om. V* 7 in littera *om. B* 11 deus *om. P* cogitare] cognoscere *BV*

perficere. Primum sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos facit ».

[2]. Magister [36] autem dividit per duas differentias, scilicet in gratiam operantem et cooperantem, sive, quod idem est, in praevenientem et subsequentem. Et accipit hanc divisionem ab Augustino [37].

[3] Item, de illo textu Isaiae XXXI [38] : « Proteget Dominus Hierusalem », accipitur divisio gratiae, quae est : gratia protectionis, liberationis, transitionis et salvationis.

[4]. Item, ex textu Rom. VIII [39] : « Quos praedestinavit », accipitur divisio gratiae per quattuor differentias ; quod est : gratia praedestinationis, vocationis, iustificationis et magnificationis.

Est igitur quaestio, qualiter accipiantur istae divisiones et quomodo distinguantur.

Responsio. Dicendum est quod gratia gratum faciens, sicut supra ostendum est, una est. Divisiones ergo istae non accipiuntur secundum essentiam gratiae, sed in comparatione ad effectus quos habet gratia efficere in quibus habet considerari per comparationem ad potentiam et ad actum et ad obiectum. Possunt ergo huiusmodi differentiae accipi a parte accepti et gratificati solum, aut a parte accepti et accipientis. — Si primo modo, scilicet per comparationem ad potentiam, sic est illa Bernardi, quia est potentia cognitiva et potentia motiva ; motiva duplex, scilicet interior et exterior ; et secundum has tres potentias accipiuntur istae differentiae : cogitationis, voluntatis et perfectionis. Per comparationem ad habitum et actum accipitur illa Augustini : praeveniens et subsequens, operans et cooperans ; scilicet quia operans dicitur in quantum iustificat et est habitus infusus, cooperans in eliciendo actum. Per comparationem ad obiectum accipitur illa Isaiae, quia aut in quantum liberat a malo, aut in quantum promovet ad bonum ; et promovere ad ‖ bonum *B* 289[b] est multipliciter secundum statum incipientis, proficientis et perfecti.

36. P. Lombardus, *loc. cit.*

37. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 17, n. 33 (PL 44, 901).

38. *Is.* 31, 5 : « Proteget Dominus... protegens et liberans, transiens et salvans ».

39. *Rom.* 8, 30.

12 sine] fuit *B* 14 per] in *P* differentias] gratias *RV* 15-16 subsequentem et praevenientem *inv. RV* 18 gratiae *om. P* 21-22 praedestinationis *om. B* 22 vocationis] voluntatis *P* 26 non *om. V* 27 gratia *om. P* 28 considerari] considerare *P* per comparationem ad *om. P* 28-29 per comparationem... differentiae *om. V* 29 accipi] percipi *V* 30 gratificati] gratificare *P* 31 scilicet] aut *BP* ; *om. V* 32 potentia[2] *om. RV* motiva[2] *om. V* 34 cogitationis] cognitionis *PV* 35 et actum *om. V* 36 scilicet *om. BPV* 37 infusus] infusans *B* in eliciendo] inclinando *V* 39 promovet] pronior *B* et promovere ad bonum *om. R* promovere] permanere *B*

Quantum ad primum dicitur gratia liberationis, quantum ad sequentia dicuntur alia tria. Per comparationem autem ad accipientem et acceptatum accipitur illa de VIII Rom., quia gratia praedestinationis accipitur a parte accipientis, reliquae differentiae a parte acceptati secundum triplicem statum ; quia gratia vocationis dicitur respectu incipientium, iustificationis respectu proficientium, magnitudinis respectu perfectorum.
R 108ª Et sic patet quare sunt ‖ plura membra in una divisione quam in alia, per comparationem ad diversa et secundum diversos respectus.

[Quaestio 2. De divisione in gratiam praevenientem et subsequentem sive operantem et cooperantem].

[X] Secundo, quaeritur de illa divisione quam ponit Magister in gratiam praevenientem et subsequentem, sive operantem et cooperantem.

Et primo, quaeritur de differentia membrorum.

Secundo, de ratione nominationum.

Tertio, de effectu gratiae operantis, qui est iustificatio.

[Articulus 1. De differentia membrorum inter se].

Circa primum sic. [1] Gratia operans est illa quae iustificat. Sed illa gratia non est otiosa. Ergo eadem gratia est cooperans.

[2]. Item, eadem est lux quae tenebram expellit et illuminat aërem et operatur in illo. Sed gratia est sicut lux. Ergo eadem est gratia quae expellit peccata et postea cooperatur in bono.

[3]. Item, operans dicitur in quantum facit voluntatem bonam ; cooperans in quantum datur ad resistendum malo, sive in quantum resistitur per eam. Sed minima caritas potest resistere cuilibet tentationi ; ergo et minima gratia ; ergo omnis gratia operans est et cooperans, sive praeveniens et subsequens. Hoc idem dicit Magister in littera.

Contra : [a] Omnis divisio est per opposita. Sed oppositorum unum non est alterum. Ergo gratia operans non est cooperans, nec e contrario.

[b]. Item, super illud psalmi [40] : « Dominus illuminatio mea » etc. Glossa [41] : « Illuminatio contra tenebras ignorantiae, salus contra infirmi-

40. *Ps.* 26, 1.

41. *Glossa interlin.*, in h. l. (ap. Lyran.).

41 dicitur] datur *BV* 42 dicuntur] dantur *B* 44 a parte² *om. V* 45 quia *om. P* gratia vocationis] coactionis gratia *V* 46 magnitudinis] gratificationis *P* 47 quare] quod *P*

3 in gratiam *om. R* 12 sicut *om. P* gratia²] lux *V* 13 peccata] peccatum *BP* bono] bonum *P* 15 resistendum] restringendum *P* in² *om. PR* 17 ergo² *om. R* omnis *om. B* 19 contra *om. V* oppositorum] oppositum *P* 21 psalmi *om. PV*

tatem, ut possit resistere tentationi ». Ex hac auctoritate videtur quod alia sit gratia data ad illuminandum, alia ad ‖ resistendum tentationi. *P* 164ª
Ergo, etc.

[c]. Item, Exod. XXXIII [42] : « Si inveni gratiam », etc. Glossa [43] : « Non sufficit una gratia sanctis ». Est enim una gratia quae praecedit ut Deum cognoscant et diligant, et alia sequitur ut se mundos custodiant ». Ergo alia praeveniens et subsequens.

[d]. Item illud idem dicit Gregorius [44] super Iob XXIV et Isaiam I [45] : « Vulnus et livor ». Richardus [46] super illud verbum dicit quod alia sunt dona gratiae, alia naturae : haec a gratia ‖ praeveniente, illa a subsequente. *B* 289ᶜ
Praeveniens est quantum ad dona naturae, subsequens quantum ad dona gratiae. Si igitur alia sunt dona naturae, alia gratiae, ergo alia est gratia praeveniens et alia subsequens.

Responsio. Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod gratia accipitur diversimode et sic diversas habet differentias. Praeveniens et subsequens, quae sunt eius differentiae condividentes, diversimode accipiuntur.

Uno modo accipitur gratia valde communiter ad dona naturae et gratiae contracte secundum quod naturalia dicuntur gratiae, quia gratis data sunt. Et sic dividitur gratia in praevenientem et subsequentem a Richardo : dicitur praeveniens quantum ad dona naturae, subsequens autem quantum ad dona gratiae.

Secundo modo accipitur gratia minus communiter et secundum hoc comprehendit gratiam gratis datam naturalibus et gratiam gratum facientem. Et sic dividitur per praevenientem et subsequentem ; et dicitur praeveniens quae disponit, subsequens quae gratificat, secundum quod Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* [47], dicit quod « Prius est cogitare quam credere » ; et Bernardus [48] dicit quod cogitatio ad bonum est gratia gratis data ad minus.

Tertio modo accipitur gratia adhuc minus communiter et sic compre-

---

42. *Ex.* 33, 13.
43. *Glossa ordin.*, in h. l. (ap. Lyran.).
44. Gregorius, *Moral.*, in cap. 1 B. Job, l. II, c. 56, n. 91 (PL 75, 598).
45. *Is.* 1, 6.
46. Richardus de Sancto Victore, *Annot. in Psalm.* 2, 2 (PL 196, 269 D).
47. Augustinus, *De praedestin. sanct.*, c. 2, n. 5 (PL 44, 962).
48. Cf. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 14, n. 46 (PL 182, 1026) : « Gratia immittendo bonam cogitationem nos praevenit ».

---

27 gratia² *om. P* 29 alia] illa *R* 30 item illud *om. V* XXIV] XXXIII *P* 32 a²] gratia *add. P* 33 dona²] bonum *R* 38 quae sunt eius] sunt enim *P* condividentes] considerantes *P* 40 valde communiter *om. P* 41 secundum quod] quare *P* 42-43 data sunt... Richardo *om. B* 43 a Richardo *om. V* 43-44 naturae... ad dona *om. B* 45 minus *om. V* 46 datam] superadditam *add. P* 46-47 naturalibus... facientem *om. BV* 50 credere] et Augustinus *add. P* 52 accipitur] dicitur *V* adhuc *om. V* sic] adhuc *add. V*

hendit gloriam et gratiam proprie dictam ; et sic gratia praeveniens dicitur gratia gratum faciens, subsequens dicitur gloria ; et sic dividit Augusti-
V 117ᵃ nus ‖ in libro *De natura et gratia* [49] : « Gratia praevenit ut pie vivamus, subsequitur ut cum illo semper vivamus ; nunc praevenit ut vocemur, tunc subsequitur ut glorificemur ».

Quarto modo accipitur gratia proprie et stricte ad gratiam gratum facientem ; et sic divisio in praevenientem et subsequentem est per
R 108ᵇ comparationem ad diversos actus aut per comparationem ad ‖ obiecta aut ad subiecta. Ad obiecta, scilicet ad bonum et ad malum ; tunc dupliciter accipiuntur : uno modo dicitur praeveniens qua liberamur a peccato, subsequens qua sumus boni, quae ordinat ad bonum ; et sic Augustinus *De natura et gratia* [50] : « Praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur ». Alio modo per comparationem ad obiecta dicitur praeveniens qua operamur bonum, subsequens qua resistamus malo. Augustinus, *De natura et gratia* [51] : « Gratia praevenit ut velit bonum, subsequitur ut compleat si persistat, scilicet resistendo tentationi ». Tertio modo dicitur praeveniens qua boni sumus, subsequens qua bonum operamur [52]. Et sic
B 289ᵈ Augustinus, *De natura et gratia* [53] : ‖ « Praevenit voluntatem ut velit, subsequitur ne frustra velit ». Prima et secunda acceptio attenditur quantum ad obiecta quae sunt bonum et malum, tertia respicit subiectum quod prius fit bonum quam faciat bonum, contrario modo virtuti consuetudinali.

[1-3]. Hiis visis, patet responsio, quod dictae differentiae secundum primam acceptionem gratiae et secundam differunt essentialiter ; secundum tertiam differunt sicut gratia et gloria, secundum quartam acceptionem, secundum quam accipit Magister et Augustinus, quae multiplicatur in tres, differunt solum quoad rationem.

[a-d]. Et sic intelligendae sunt auctoritates, si quae inveniantur, quae dicant aliam esse gratiam praevenientem et subsequentem, secundum quod sunt differentiae gratiae gratum facientis, quod est ibi diversitas quoad rationem, sive in comparatione ad actus, non per essentiam.

---

49. Augustinus, *De natura et gratia*, c. 31, n. 35 (PL 44, 264).
50. Augustinus, *loc. cit.*
51. Non invenimus.
52. Axioma quoddam. Cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. I, 1, p. 120.
53. Augustinus, *Enchiridion*, c. 32, n. 9 (PL 40, 248).

---

53 gratiam] gloriam *P* 54 faciens] facientem *P* ; et *add. V* 56 subsequitur... vivamus *om. P* ut[3]] et *add. V* 57 subsequitur] subsequetur *P* 58 quarto] tertio *P* 63 ordinat] coadiuvat *B* 68 persistat] resistat *R* 71 acceptio *om. V* 73 quod] quo *P* fit] sit *BV* ; *om. P* faciat] facit *P* 75 differentiae] gratiae *add. P* 76 et secundam *om. P* 79 differunt *om. R* 82 ibi *om. R*

[Articulus 2. De nominatione eorum].

[XI] Deinde quaeritur de ratione nominationum et quaeritur quare gratia dicitur praeveniens. Aut enim per ‖ comparationem ad actum, *P* 164ᵇ aut per comparationem ab subiectum, aut per comparationem ad causam. — Si per comparationem ad actum, sic omnis forma posset dici praeveniens, quia omnis forma prius est quam actum eliciat. Si per comparationem ad subiectum, hoc nihil est, quia nulla forma praecedit subiectum. Nec per comparationem ad causam. Ergo nullo modo potest dici praeveniens.

Item, praeveniens est aliquid praeveniens. Ergo, cum idem non sit prius et posterius eodem, si dicitur gratia praeveniens, quia praevenit voluntatem, non ergo potest dici subsequens, etc.

Item, Augustinus dicit et breviter in littera [54] habetur quod gratia praeveniens dicitur quia praevenit voluntatem ut velit, subsequens ne frustra velit.

Contra hoc est : [1] iste voluit bonum per gratiam praevenientem et meruit. Constat ergo quod, cum nullum bonum irremuneratum ⟨sit⟩, et necessarium sit istum meruisse, ergo impossibile est frustra voluisse. Quid est ergo quod dicit : ne frustra velit ?

[2]. Item, Bernardus [55] dicit quod, cum triplex sit gratia, cogitationis, perfectionis et voluntatis, solum gratia voluntatis est meritoria. Ergo gratia praeveniens, quae facit voluntatem bonam, est meritoria ; non ergo frustra voluit.

Responsio. Ad praedicta notandum quod gratia dicitur praeveniens propter rationem movendi quam habet. Cum enim gratia moveat ad bonum et liberum arbitrium moveat, gratia prius movet et ideo dicitur praeveniens per comparationem ad motum liberi arbitrii. Et sic cessat primo quaesitum. Vel aliter : ‖ liberum arbitrium movet ad bonum *B* 290ᵃ gratuitum, sive meritorium ; sed impossibile est quod eliciat actum meritorium nisi prius sit gratificatum ; nec etiam gratum elicit nisi cum gratia cooperante libero arbitrio. Dicitur ergo praeveniens ipsa gratia in quantum gratificat, et subsequens in quantum communicatur libero arbitrio ; et sic secundum diversam rationem dicitur praeveniens et subsequens.

---

54. P. Lombardus, *II Sent.*, d. 27, c. 1, nº 239. Cf. *supra*, p. 328, nota 52.
55. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 14, n. 46 (PL 182, 1026).

---

7 nulla] sic omnis *V* 10 praeveniens² *om. P* 11-12 si dicitur... subsequens] ergo *V* 12 voluntatem *om. R* 12-14 non ergo... voluntatem *om. P* 13 breviter *om. BPV* habetur quod *om. R* 14 dicitur *om. RV* 17 quod *om. BR* cum *om. V* bonum *om. V* 20 Bernardus *om. P* Bernardus dicit quod *eras. R* 21 voluntatis et perfectionis *inv. BP* 21-22 ergo gratia... meritoria *om. B* 25 movendi] merendi *V* 26-27 movet et ideo dicitur praeveniens *om. R* 28 movet *om. B* 30 nec etiam gratum *om. R* nisi] enim *R* 31 cooperante] operante *V* praeveniens *om. BR* 32-33 communicatur libero arbitrio] concomitatur liberum arbitrium *B*

[1-2]. Ad illud quod obicitur quod prima voluntas fuit meritoria, respondetur dupliciter : uno modo sic frustra potest dici quod non habet aliquam utilitatem ; alio modo per privationem finis optimi et ultimi. Et hoc modo ultimo intelligit Augustinus : quamvis enim vellet bonum meritorie, tamen numquam consequeretur, nisi perseveraret bene operando.

Alio modo dicitur quod voluntas liberi arbitrii comparatur ad gratiam praevenientem in quantum materialis et susceptiva per modum consentientis ; et sic proprie non meretur. Comparatur etiam ad cooperantem, sive subsequentem, ut agens et movens pariter cum illa ; et quantum ad hunc modum meretur, primo modo non. Bernardus autem accipit gratiam voluntatis communiter ad praevenientem gratiam et subsequentem.

[Articulus 3. De effectu gratiae operantis, qui dicitur iustificatio].

[**XII**] Tertio, quaeritur de effectu gratiae operantis, qui dicitur iustificatio.

Et est quaestio utrum iste effectus sit gratiae secundum se et immediate, vel mediante virtute aliqua.

Quod mediante, dicit Apostolus Rom. V [56] : « Iustificati per fidem ». Ergo per fidem est quod iustificatio sit ab ipsa gratia.

Item, Habacuc II [57] : « Iustus meus ex fide vivit ». Ergo vita animae est per fidem. Sed vita animae est iustificatio. Ergo iustificatio est a fide.

Item, Augustinus ad Bonifacium [58] et habetur hoc capitulo *Itaque bona voluntas* : « Fides impetrat iustificationem ». Ergo videtur quod mediante fide fiat iustificatio.

Contra. [1] Prius est esse quam moveri. Ergo si gratia dat esse, quantum est inesse gratuito, virtus dat motivum et operationem. Ergo naturaliter
V 117[b] prius ‖ est iustificari a gratia, quam sit virtus. Ergo non est iustificatio mediante virtute.

---

56. *Rom.* 5, 1.

57. *Habac.* 2, 4.

58. P. Lombardus, *II Sent.*, d. 26, c. 2, n° 231 ; Augustinus, *Epist.* 186 *Ad Paulinum*, c. 3, n. 10 (PL 33, 819).

36-37 non habet aliquam] nullam *P* 39 meritorie] meritorium *B* perseveraret] in isto *add. BP* 42 susceptiva] et *add. PV* 42-43 consentientis] consuetudinis *P*.

7 mediante] virtute *add. V* 8 ergo] videtur quod *add. P* ; videtur ergo quod *V* est] videtur *B* ; sit *P* est quod *om. V* 9 item *om. R* 12 et habetur hoc *om. P* 13 iustificationem *om. R* 15-18 Contra... virtute *om. B* 15 esse[2]] inesse *P* quantum] cum *V* 16 est inesse *om. V* dat *om. V* motivum et] motum vel *V* motivum et operationem] moveri et operari *P* 16-17 naturaliter... sit] potest gratia quam aliqua virtus *V* 17 iustificari] moveri *R* 18 virtute] fide *V*

[2]. Item, quaeritur quare motus fidei, sive fides, est magis medium in iustificando quam alia virtus. Et videtur magis quod caritas, quia, sicut dicit Petrus in prima canonica, capite IV° [59] : « Caritas operit multitudinem peccatorum », et est nobilior inter caeteras virtutes. Ergo magis debet ei attribui actus iustificationis quam alicui virtuti.

[3]. Item, si dicas quod fides exigitur quia ad iustificationem impii concurrunt ‖ quattuor, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii, ‖ contritio et peccatorum remissio, et iste motus liberi arbitrii dicitur esse motus fidei, quaero quare magis fidei quam virtutis alterius ; et videtur quod possit esse spei. Esto enim quod ille moveatur motu spei informis et in hoc motu infundatur ei gratia, gratia adveniens non aufert ei illum motum, quia non repugnat ei. Ergo potest adhuc moveri motu illo. Ergo in iustificatione impii primus motus potest esse spei ; non ergo oportet quod fidei. *P* 164c *B* 290b

[4]. Item, ad infusionem luminis statim sequitur expulsio tenebrae in eodem instanti. Ergo similiter ad gratiae infusionem statim sequitur expulsio peccati. Ergo peccatorum remissio. Non ergo possunt illa duo intercidere.

[5]. Item, anima simplex est ; ergo non movetur simul diversis affectionibus, neque diversis cogitationibus, sed successive. Ergo non potest in eodem instanti moveri motu fidei et conteri, sive moveri motu contritionis. Ergo non in eodem instanti est gratiae infusio ‖ et peccati expulsio, quia aliter esset simul gratia cum peccato. Ergo impossibile quod ista duo media intercidant. *R* 108c

[6]. Item, quid est in hoc quod dicit quod fides impetrat iustificationem ? Aut enim intelligitur de informi, aut de formata. Si de informi, hoc nihil est, quia illa nihil meretur. Si de formata, hoc iterum nihil est, quia non est ponere quod habeat fidem formatam, quin sit gratificatus et iustificatus.

Respondeo dicendum quod iustificare, quod est actus gratiae operantis, sive praevenientis, dicitur esse per fidem operantem per dilectionem, sicut dicit Magister capitulo illo *Et si diligenter intendas* [60], non simpliciter sed prout iustificatio dicitur esse in impio adulto : fortassis in parvulo non est hoc verum. Ante enim est gratificatus et iustificatus, quam moveatur motu fidei, nisi intelligatur fortassis de fide parentum. In

59. *I Petr.* 4, 8.
60. P. Lombardus, *II Sent.*, d. 26, c. 3, n° 232.

20 iustificando] multiplicando *B* quia *om. P* 23 alicui virtuti] alicuius virtutis *V* 24 quia *om. B* 26 contritio] coniunctio *V* 30 adhuc] ad hoc *BV* 33 statim *om. V* 33-35 tenebrae... expulsio *om. B* 36 intercidere] intercedere *R* 37 non *om. V* simul *om. P* 38 neque *om. R* successive] sub (cum hiatu) *B* 39 conteri] contineri *V* sive moveri] grata sive *P* 40 non] si *BRV* 43 in *om. BPV* 50 intendas] attendas *RV* 51 fortassis] enim *add. BP* 52 ante enim] tamen *P* iustificatus] est ante *add. P*

adulto aut in impio, sicut dicunt magistri, necesse est quattuor concurrere ad hoc quod iustificetur, quae sunt gratiae infusio, motus liberi arbitrii, contritio et peccatorum remissio. Quod sic manifestum est, quia gratia datur ei qui disponit se. Oportet ergo quod disponat se impius ad gratiam. Hoc autem est per considerationem bonitatis Dei et offensae suae, cum
B 290c atteritur et proponit ulterius ‖ non peccare. Oportet ergo quod ad dispositionem immediatam concurrant cognitio, sive motus fidei, et attritio quaedam, et gratia adveniens quae informat motum illum fidei et attritionem illam et facit contritionem et peccata expellit. Et hoc totum in instanti ; et ita fides, sive motus fidei et contritionis praecedit perfectam iustificationem non tempore sed causalitate. Et sic intelligit Magister et Augustinus et Apostolus quod per fidem iustificatio fiat, scilicet impii adulti, per fidem, inquam, praecedentem pariter cum motu contritionis ipsam iustificationem non tempore, sed natura. Et sic intelligitur illud verbum.

[1]. Ad illud quod obicitur quod prius est esse quam moveri, respondeo dicendum quod gratia naturaliter prior est virtute ; tamen simul tempore gratia et virtus ; et quia simul, ideo gratia iustificationem in aliquo statu efficit mediante virtute, quamvis sit gratia natura sive causalitate prior.

[2]. Ad aliud quod quaeritur quare motus fidei magis exigitur quam alterius virtutis, responsio est quod ad contritionem necessaria est fidei cognitio et fides cum dilectione, ut fides sit sicut subiectum informatum dilectione, sicut dicit Magister. — Alia etiam ratio redditur quia homo innovatur : ideo oportet quod habeat motus novos et motus cognitionis fidei est prior naturaliter aliis. Et sic patet illud quod obicitur de caritate, quia motus fidei est cum caritate.

P 164d [3]. Ad illud quod obicitur de motu ‖ spei, quod potest esse primus, responsio est quod, quamvis motus iste non repugnet gratiae, non tamen consonat dispositioni quae est in introductione gratiae, quia oportet quod ipse sit in quadam attritione et sic cognoscat et recogitet quae offendit ; et hoc est ipsius fidei. Et sic patet illud.

[4]. Ad aliud dicendum quod, sicut tactum est, primus motus liberi arbitrii et contritio sunt media non tempore, sed natura, sive causalitate ; et sic non obstat illud quod obicitur de lumine. Praeterea, non est simile, sicut in praecedentibus dictum est saepe, quia ex parte gratiae recipiens

---

54 dicunt magistri] dicit magister *V* 55 quae] qui *R* 56 quod sic] quia sicut *P* quia] quod *P* 58 dei *om. B* 59 atteritur] avertitur *B* ; advertit *P* proponit] disponit *V* 60 cognitio] cogitatio *P* attritio] contritio *BV* 61 quae *om. BPV* illum *om. R* 61-62 attritionem] actionem *(?) PR* 63 contritionis] contritio *P* 65 fiat] fit *P* 66 contritionis] iustificationis *P* 67 iustificationem] contritionem *P* 69 quod obicitur *om. P* 75 subiectum] subtractum *V* 76 dilectione] dilectum *P* redditur] dicitur *R* 77 oportet] est opus *R* cognitionis] contritionis *B* 79 caritate] causalitate *P* 81 repugnet] repugnat *B* 83 attritione] actione *V* 83-84 recogitet quae offendit] cogitet quem ostendit *V* 85 dicendum *om. P* primus] prius *P* 86 sunt media] cum in ea *B* media] et *add. P*

est voluntarium et quodam modo disponens se in adulto loquendo. Et ideo concurrit ibi aliquid ex parte liberi arbitrii, ut motus fidei et contritio, secundum quod dicitur[61] : « Qui creavit te sine te non iustificat te sine te ».

[5]. Ad aliud ‖ quod obicitur, quod non potest in eodem tempore *B* 290[d] moveri motu fidei et contritionis, respondetur quod falsum est. A quibusdam enim dicitur quod anima simul potest moveri diversis motibus secundum diversas vires, ut scilicet cognoscat primo et ex cognitione afficiatur, remanente etiam motu ‖ cognitionis in cognitiva ; et sic non *V* 117[c] valet illud quod obicitur, quia, licet sit simplex per essentiam, habet tamen multas potentias. — Aliter tamen dicitur quod intellectus noster in simplici et imperceptibili tempore, sive in instanti, potest dirigere aciem super propositionem unam, et ita super subiectum et praedicatum. Similiter dicunt quod motus fidei est tamquam subiectum, contritionis tamquam praedicatum. Dum enim cogitat se offendisse Deum, et dolet et movetur motu fidei in consideratione Dei et motu contritionis in cognitione et dolore peccati. — Aliter potest dici et via faciliori quod iustificatio dicitur dupliciter : uno modo, idem quod gratificatio, sive mundatio a culpa ; alio modo dicitur iustificatio exercitatio in iustitia. Dico ergo quod, cum dicit Magister quod iustificatio est mediante fide cum dilectione, non intelligit de prima, sed de iustificatione secunda, quae est exercitatio in operibus iustitiae quae egrediuntur a libero arbitrio mediante fide operante per dilectionem. Et sic cessat obiectio de iustificatione prima quia poneretur esse gratiae secundum se ; aut si intelligitur de prima, intelligendum est in statu adulti, ut praedictum est.

[6]. Secundum hanc responsionem patet quomodo intelligitur illud verbum Augustini : « Fides impetrat iustificationem », id est exercitationem, sive iustitiam exercitam, quia sine fide impossibile est Deo placere. Omnia ergo iustitiae opera oportet fieri a fide operante per dilectionem. — Aliter respondent quidam quod Augustinus ad Bonifacium loquitur de iustificatione parvulorum, quam impetrat fides parentum. — Tertio modo dicitur quod Augustinus loquitur de fide informi, et haec impetrat iustificationem non ex debito vel condigno, sed ex congruo, cum peccator per illam fidem atteritur et dimittit peccatum et proponit amplius non peccare. Et sic patet illud.

Illud autem quod dicit Magister, quod gratia praeveniens est fides cum dilectione, ‖ improprie dictum est et per concomitantiam, sicut *B* 291[a] ostensum est supra, quod quattuor concurrunt ad impii iustificationem, vel etiam per causalitatem.

---

61. Augustinus, *Sermo* 169, c. 11, n. 13 (PL 38, 923).

---

90 concurrit] concurrunt *V* parte] gratiae et aliquid ex parte *add. B* 92 non *om. P* 99 aciem *om. B* 105 mundatio] ⟨a⟩versatio *(?) V* 106 dico *om. V* 107 quod[1] *om. V* iustificatio] iustitia *RV* 110 cessat] cessaret *BP* 113 responsionem] rationem *BP* patet *om. V* intelligitur *om. R* 115 exercitam] exercitatam *BP* 116 iustitiae] iustificanda *P* fieri *om. V* 118-119 iustificatione... loquitur de *om. P* 120 cum] tamen *V* peccator *om. P* 121 atteritur] avertitur *B* ; afficitur *P* 123 fides] fidei *P* 126 vel etiam] et *P*

[Membrum III. De gratia per comparationem ad virtutes].

[XIII] *Si vero quaeratur quomodo illa gratia*, etc. [62] Ad intelligentiam huius particulae distinctionis, quaeritur de gratia in comparatione ad virtutem.

Et primo, quaeritur utrum gratia et virtus differant per essentiam.

Secundo, utrum gratia habeat aliquam operationem praeter operationem virtutis.

[Quaestio 1. Utrum gratia et virtus sint idem per essentiam].

Circa primum sic. [1] Gratia est una per essentiam, virtutes multae per essentiam ; et hoc in eodem. Ergo aliud est gratia quam virtus, quia si essent idem per essentiam, numerato uno numeraretur et reliquum numero distinctionis essentiali, sicut homo iste ab homine alio. Virtus autem una ab alia essentialiter distinguitur. Ergo, etc.

[2]. Item, anima differt a sua potentia per essentiam. Ergo, cum similiter se habeat perfectio ad perfectionem, sicut perfectibile ad perfectibile, cum gratia sit perfectio animae secundum substantiam, virtus secundum potentias, ergo aliud est secundum essentiam gratia, aliud virtus.

P 165[a] [3]. Item, ‖ aliud est esse, aliud moveri. Si ergo gratia dat vitam et esse, et virtus dat motum, ergo aliud est gratia quam virtus.

Contra. [a] Definitio virtutis quam ponit Augustinus [63] est haec : « Virtus est bona qualitas mentis », etc. Ista definitio convenit virtuti et gratiae. Ergo sunt idem.

[b]. Item, Isidorus in *Libro differentiarum* [64] : « Gratia est divinae misericordiae donum per quod bonae voluntatis est exitus ». Haec autem est definitio virtutis. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod virtus duobus modis accipitur. Uno modo

---

62. P. Lombardus, *II Sent.*, d. 27, c. 2-3, n° 240.

63. Ex variis locis S. Augustini collecta : *De libero arbitrio*, l. II, c. 18 et 19 (PL 32, 1266 sq.) ; *Retract.*, c. 9, n. 6 (PL 32, 598) ; cf. P. Lombardus, *II Sent.* d. 26, p. 446, nota 1 editorum.

64. Isidorus, *In differ. de Trinit.*, l. II, c. 32 (PL 83, 282).

---

3 Si... illa] similiter quaeritur quomodo ipsa *P* 6 quaeritur *om. P* 12-13 et hoc... essentiam *om. V et transcr. lin. 16 post verbum* essentiam. *Hic, lin. 12, habet* sed eorum quae sunt 14 distinctionis] differens *V* essentiali *om. R* iste *om. V* 14-15 virtus autem] et virtus *P* 15 ergo *om. V* 16 essentiam] et hoc in eodem ergo alia est gratia quam virtus quia si essent idem per essentiam *add. V* 18 virtus] autem *add. V* 19 ergo] ad *add. P* aliud[2]] et *P* 20 gratia] substantia *V* 26 misericordiae] mentis *V* autem] eadem *BP*

prout virtus consuetudinalis informis vocatur virtus a Philosopho, et sic per essentiam differt a gratia. Alio modo prout dicitur virtus theologica ; et voco theologicam communiter ad virtutes quae sunt in finem et in ea quae sunt ad finem, prout sunt formatae et elicientes actus formatos. De hac virtute dicendum quod dupliciter possumus de ea loqui : in ea enim est aliquid materiale subtractum, sicut est habitus ; et est aliquid informans, sicut patet in fide. Unde, recedente formali, remanet aliquis habitus informis. Loquendo ergo de virtute ratione materialis, sic dico quod distinguitur a gratia per essentiam : manet enim habitus iste gratia recedente. Loquendo autem de virtute ratione formalis, secundum quod gratuita dicitur, sic dico quod est idem cum gratia per essentiam, differens secundum ‖ rationem, quia eadem gratia, quae vivificat et informat *B* 291ᵇ
animae ‖ essentiam, informat habitus istos ; et dicitur quod in prima *R* 108ᵈ
informatione habet rationem luminis, in secunda rationem radii, quia dirigit potentiam respectu actus determinati, neque hoc facit aliud secundum essentiam, sicut patet, quoniam eadem anima, quae est perfectiva corporis totius, est etiam vivificativa partium corporis. Similiter eadem gratia, quae est informativa animae, est informativa partium potentialium eius.

Ex hiis patet responsio ad obiecta. [1] Ad illud quod primo obicitur quod virtutes numerantur, gratia non, respondetur quod virtutes theologicae habent numerationem, et habent distinctionem, et habent connexionem, quia qui habet unam habet omnes. Numeratio illa et distinctio est ex parte habituum subtractorum ; sed ex parte formalis sive informantis venit connexio et colligatio, quia eadem gratia est, quae informat istos habitus.

[2]. Ad aliud quod obicitur, quod potentia differt per essentiam etc. respondetur dupliciter. Primo, quod illud non valet in perfectione quae attenditur quantum ad esse secundum ; eius est gratia et virtus. Secundo modo, quia habitus qui perficit et habilitat ipsam ‖ potentiam, alius *V* 117ᵈ
est per essentiam a gratia. Sed tamen una est vita animae et potentiarum, et unum et idem quod primo informat animae essentiam et informat consequenter omnes illos habitus qui sunt in potentiis radicatis in eadem substantia simplici ; et quia unum propter alterum vivificat, ideo unum tantum est secundum essentiam.

[3]. Similiter dicendum est ad sequens quod illud quod dat vitam in esse secundo dat et motum, alterum tamen secundum rationem.

[a]. Ad illud quod obicitur ad oppositum, dicendum est quod sub alia ratione convenit illa definitio virtuti et gratiae, quia gratia est qualitas

---

30 dicitur] est *P* 31 in¹] ad *V* in² *om. R* 33 loqui] quia *add. P* 33-34 ea enim *om. V* ; enim *om. P* 35 informans] formans *R* 41-42 in prima informatione] in prima formatione *R* ; informatione prima *V* 49 virtutes numerantur] virtus numeratur *BPV* 50 distinctionem] distinctum *B* ; diffinitionem *V* habent² *om. RV* 51-52 numeratio... subtractorum *om. P* 56 quod] quia *B* 57 eius] quem *V* ; quod cuiusmodi *P* 58 et... potentiam] ipsam potentiam et habilitat *inv. BPR* 61 consequenter] communiter *R* ; *om. BV*

quae est habitus, sed tamen per modum actus ; virtus autem per modum habitus, et etiam recte vivere. Rectitudo dicit comparationem ad opus ; similiter et uti, et hoc convenit virtuti immediate, gratiae autem convenit per virtutem.

[b]. Similiter, illa definitio Isidori aliter convenit gratiae et virtuti, quia ipsa virtus est immediate regulans exitum, gratia autem per virtutem, sicut dicunt qui volunt quod gratia et virtus ratione formalis sint idem per essentiam, differentes secundum rationem. — Sunt et alii qui dicunt [65]
B 291[c] quod gratia et virtus sunt differentes per essentiam ‖ et volunt hoc dicere quia dicunt quod gratia est causa virtutum, sicut videtur dicere Augustinus, *De spiritu et anima* [66], quod « per gratiam sanatur anima a laesione speccati, per sanitatem animae libertas, per libertatem iustitiae dilectio » et ita gratia est causa dilectionis, sive virtutis. Et dicunt quod, sicut anima comparatur ad suas potentias sicut totum potentiale, ita gratia ad virtutes, ut sit uniformitas perfectionis ad perfectibile. Et, licet distin-
P 165[b] guantur ‖ per essentiam, dicunt tamen quod non infunditur gratia sine virtutibus, quia, cum Deus respicit animam oculo misericordiae, quia non remittit partem culpae, sed totum, non solum gratificat ipsam substantiam animae per gratiam, sed etiam ipsas potentias per virtutes ; quamvis etiam simul infundantur, tamen virtutes non habent ita cito effectum suum in parvulo sicut gratia, et hoc est propter hoc quod potentiae non sunt natae dirigi statim in opus. Et concedunt rationes factas ad probandum quod differunt et respondent quod istae rationes diversimode conveniunt gratiae et virtuti, sicut tactum est.

[Quaestio 2. Utrum gratia habeat aliquam propriam operationem praeter operationem virtutis].

[**XIV**] Secundo, quaeritur utrum debeatur gratiae aliqua propria operatio praeter virtutes.

Et videtur quod non, quia, [1] sicut se habet anima ad potentias, ita gratia ad virtutes. Sed anima non operatur se ipsa, quia solus Deus se ipso operatur ; sed operatur anima mediante potentia. Ergo videtur similiter quod omnis operatio debita gratiae sit tantummodo mediante virtute.

[2]. Item, operatio est circa singularia et per comparationem ad agens et ad recipiens. Si ergo gratia per se habet indifferentiam et communitatem,

65. Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono, Vat. lat. 7669*, f. 75[b-c].
66. Augustinus, *De spiritu et littera*, c. 30 (PL 44, 233).

68 actus] habitus *V* 69 et etiam] ut *B* 72 convenit] contingit *V* ; *om. P* 76-77 hoc dicere quia *om. P* 78 et anima *om. P* 80 causa dilectionis] condilectionis *B* 82-83 distinguantur] distinguuntur *R* 87 virtutes non habent] virtus non habet *R* 90 rationes] definitiones *BP*
3 propria *om. B* 6 quia] sicut *P* 10 ad *om. BP* 11 recipiens] patiens *P* per] secundum *BPV* habet] habeat *BRV*

prout autem consideratur in virtute, determinationem habet respectu alicuius effectus particularis. Videtur ergo quod gratiae per se nulla debeatur operatio, sed solum mediante virtute.

Contra. [a] Prius est vivificare totum quam per partes. Sed anima est totum, potentiae sunt partes potentiales. Ergo, cum gratia sit perfectio animae, virtus potentiae, naturaliter prius gratia vivificat animam, quam virtus potentiam. Ergo aliqua operatio debetur ei ante omnem virtutem.

[b]. Item, in parvulo est gratia nec habet operationem virtutum. Ergo, vel est frustra sine omni operatione, vel necesse est ponere quod aliqua operatio debeatur ei praeter omnem virtutem.

Respondeo dicendum quod gratia dupliciter potest considerari : aut in quantum ‖ est in libero arbitrio, vel in anima habente liberum arbitrium ; aut in quantum movet liberum arbitrium. Si consideretur primo modo, sic debetur ei actus, qui est gratificare sive vivificare ; et hoc per se, non mediante aliqua virtute. Si autem consideretur in quantum movet liberum arbitrium, sic dico quod omnis actus, qui elicitur a libero arbitrio moto per gratiam, elicitur mediante aliqua virtute. Habet ergo uno modo gratia propriam operationem, alio modo nonnisi per virtutem. *B* 291d

[1]. Ad illud quod obicitur, quod anima non agit se ipsa, respondendum est ad hoc quod duplex est operatio formae : una quam habet per modum efficientis, sicut anima movet ‖ corpus ; alia quam habet per modum informantis. Dico ergo quod operatio non debetur animae per modum efficientis, nisi mediante potentia ; sed tamen operatio quae debetur per modum informantis debetur ipsi animae immediate ; sicut anima vivificat corpus non per potentiam, sed per suam substantiam, cum sit forma substantialis et faciat cum corpore unum per essentiam, et talis est operatio quam attribuimus gratiae secundum se, scilicet quam habet per modum informantis. *R* 109a

[2]. Ad aliud dicendum quod gratia, prout est informans animam, est sicut singularis forma ; et sic debetur ei operatio, quae est vivificare, tamquam formae particulari. Si autem consideretur gratia in quantum movet cum libero arbitrio, hoc modo habet rationem indistinctionis et communitatis in movendo, quia non determinatur ad hunc effectum vel ad illum ; et secundum hunc modum bene concedo quod debetur ei operatio mediantibus particularibus habitibus virtutum quos informat.

[a-b] ‖ Rationes autem ad oppositum verum concludunt de ista operatione quam habet informando. Et sic patent omnia. *V* 118a

---

15 vivificare] uniri *B* ; vivificari *PV* 17 animae *om. P* 20 vel[1]] utrumque *V* 23 in[2] *om. R* 23-24 in libero... movet *om. B* liberum arbitrium] cum libero arbitrio *P* 24-25 primo modo] in quantum est in libero arbitrio sive in anima habente liberum arbitrium *P* 25-27 sic debetur... arbitrium *om. P* 25 sive vivificare *om. BR* 25-26 et hoc... consideretur *om. B* 27 liberum arbitrium] cum libero arbitrio *V* 29 gratia *om. V* 32-34 sicut... efficientis *om. P et habet* et hoc non debetur ei 33 animae *om. B* 34-35 nisi mediante... informantis *om. B* 34 tamen] alia *add. V* 35 animae] substantiae *BPV* 38 scilicet *om. P* 44 communitatis] causalitatis *B* 45 ei *om. B* 46 particularibus] partibus *V* ; *om. BP*

DISTINCTIO XXVII

[XV] *Hic videndum*, etc. Ad intelligentiam huius partis incidit quaestio, quid sit virtus.

Secundo, propter illud quod dicit Magister, utrum sit una vel plures.

[Quaestio 1. Quid sit virtus].

Quaeritur igitur de primo, cum diversae dentur definitiones virtutis, qualiter accipiantur, et quomodo distinguantur.

De hac definitione, quam ponit Magister, multipliciter opponitur sic.

[1]. Primo, de hoc quod dicit 'bona qualitas'. Si enim virtus est bona, aut ergo bonitate quae est ipsa, aut bonitate quae non est ipsa. Si bonitate quae non est ipsa, similiter quaeritur de illa et sic erit procedere
P 165c in infinitum. ‖ Qua ratione ergo statur alicubi ; standum est in primo. Si autem est bona bonitate quae est ipsa, ergo bonitas essentialiter praedicatur de virtute. Hoc autem falsum, quia solus Deus est bonus essentialiter et bonus se ipso.

B 292a Item, nihil ‖ praedicatur de se denominative, quia denominativa praedicatio est praedicatio accidentis de subiecto. Nihil ergo esset dicere : virtus est bona qualitas, etc.

Item, de hoc quod dicit 'qua recte vivitur'. Contra : vivere est actus gratiae sicut supra habitum est, non ergo virtutis proprie.

Item, de hoc quod dicit 'qua nemo male utitur'. Contra, Augustinus, *De civitate Dei* [67] : « Virtutes, cum ad se referuntur, nec propter aliud expetuntur, superbae et inflatae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia nuncupandae sunt ». Ergo, cum aliquis possit superbire de virtutibus, ergo aliquis eis male utitur.

Item, 'quam solus Deus in nobis, sine nobis operatur'. Contra, Augustinus [68] : « Qui fecit te sine te, non justificat te sine te ». Ergo non operatur Deus virtutem in nobis sine nobis.

---

67. Augustinus, *De civitate Dei*, l. XIX, c. 25 (PL 41, 656).
68. Augustinus, *Sermo* 169, c. 11, n. 13 (PL 38, 923).

---

1 ad] circa *R* quaestio] primo *V* 3 propter illud] circa id *V* 7 magister] in littera *add. P* multipliciter *om. BPR* opponitur] obicitur *V* 8 hoc] illo *V* 10 si bonitate quae non est ipsa *om. BV* 12-13 praedicatur *om. V* 13-14 bonus essentialiter et bonus *om. R* 16 praedicatio[1] *om. B* accidentis] accidentalis *V* subiecto] substantia *BP* 17 qualitas] mentis *add. V* 18 de hoc] quid est *V* 20 Augustinus *om. V* 21 Dei *om. V* 22 expetuntur] expenduntur *V* 23 cum *om. P* superbire] subire *P* 25 item quam *om. P* 27 virtutem] virtutes *P* ; *om. RV* nobis[1]] illud *add. R*

Item, Bernardus, *De libero arbitrio* [69] : « Opus salutis sine duobus esse non potest : uno a quo sit, altero in quo sit. Deus est auctor salutis, liberum arbitrium capax : nec dare, nisi Deus ; nec capere, nisi liberum arbitrium potest ». Ergo non facit virtutem in nobis sine nobis.

Item, videtur quod ista definitio conveniat fructibus, beatitudinibus, gratiae et donis. Ergo non est convertibilis. Ergo non videtur bene assignata.

Responsio. Ad praedictorum intelligentiam est notantum quod virtus habet multas comparationes et secundum illas multipliciter definitur. Habet enim comparationem ad principium effectivum extra, habet comparationem ad motivum intra et ad recipiens ut ad potentiam, habet etiam comparationem ad formam, et habet comparationem ad finem. Secundum comparationem ad principium effectivum extra, sic assignatur praedicta definitio quam ponit Augustinus in hoc quod dicit 'quam Deus in nobis, sine nobis', etc. Per comparationem ad motivum intra, sic definitur a Tullio [70] : « Virtus est habitus mentis in modum naturae rationi consentaneus », quia liberum arbitrium, de sui natura, ordinatum est ‖ ad bonum et ideo recte eligens praeeligit bonum et virtus dirigit *R* 109[b] in bonum et ita in movendo conformatur. Per comparationem ad potentiam receptivam ipsius virtutis, definitur multipliciter. Aut per comparationem ad potentiam communiter aut appropriate. Si communiter, sic est ista : « Virtus est ultimum potentiae » quam ponit Philosophus [71]. Per comparationem ad potentiam appropriate, sicut animae rationalis : aut indistincte, et sic illa definitio Augustini in libro *De spiritu et anima* [72] : « Virtus est ‖ habitus mentis bene compositae » ; mens enim comprehendit *B* 292[b] plures potentias. Aut distincte, et hoc tripliciter quia liberum arbitrium comprehendit rationem et voluntatem. Potest ergo definiri in comparatione ad rationem, et sic est illa in libro *Soliloquiorum* [73] : « Virtus est ratio recta ad suum perveniens finem ». Vel per comparationem ad voluntatem, et sic *De civitate Dei* [74] : « Virtus est bona voluntas ». Vel per comparationem ad utramque et sic definit Hugo [75] : « Virtus est affectus cum

69. Bernardus, *De gratia et libero arbitrio*, c. 1, n. 2 (PL 182, 1002).

70. Cicero, *De inventione*, l. II, c. 53 (ed. M. Nisard, t. I, p. 165).

71. Aristoteles, *De caelo*, l. I, c. xi (ed. Didot, II, 385, l. 33-34) iuxta veterem translationem. Cf. *Prolegomena ad Summam Hales.*, p. CX, n° 65.

72. *De spiritu et anima* (inter op. Augustini), c. 4, (PL 40, 782).

73. Augustinus, *Soliloq.*, l. I, c. 6, n. 13 (PL 32, 876).

74. Augustinus, *De civitate Dei*, l. XIV, c. 6 (PL 41, 409) ad sensum.

75. Hugo de Sancto Victore, *Summa de sacramentis christ. fidei*, l. I, p. 6, c. 17 (PL 176, 273).

29 auctor] actor *RV* 30 nec[2] *om. R* 32 definitio *om. V* fructibus] sanctis *V* 38 ad motivum intra et *om. P* 40 comparationem *om. B* ad principium *om. V* 40-41 sic assignatur *om. P* 41 quam ponit] quod patet *P* Augustinus *om. BP* 42 sine nobis *om. BP* 44 consentaneus] consentiens *P* sui] sua *P* 44-45 ordinatum est] ordinationem habet *V* 46 movendo] modo *B* 46-47 ad potentiam *om. B* 48 appropriate] a proprietate *V* 50 appropriate] ad proprietatem *V* 51 illa] ista *B* 53 tripliciter] iterum *P* 55 in libro *om. P*

ratione ordinatus. Item, per comparationem ad formam, datur illa definitio *De moribus ecclesiae* [76] : « Virtus est ordo amoris ». Per comparationem ad finem, potest considerari dupliciter : vel per comparationem ad finem immediatum vel ad ultimum. Per comparationem ad immediatum, qui est rectificare animae potentias et dirigere, datur illa *De quantitate animae* [77] : « Virtus est aequalitas vitae rationi undique consentiens ». Per comparationem ad ultimum finem, datur illa : « Virtus est dispositio perfecti ad optimum », et haec est Philosophi [78].

Ad id quod quaeritur de illa definitione specialiter dicendum est quod illa est notificatio virtutis distinguens ipsam a non gratuitis. Unde non omnino est convertibilis. Per hoc enim quod dicitur 'bona qualitas', separatur a vitio. Per hoc quod dicitur 'recte vivitur', separatur a scientia. Per hoc quod dicitur 'nemo male utitur', separatur a potentiis, quibus
P 165[d] contingit male uti. ‖ Illud quod sequitur 'quam Deus' etc. dicit comparationem ad efficiens. Et ideo non valet quod obicitur ultimo de gratia et de donis, quia ista sunt gratuita. Tamen, si velimus sustinere quod illa definitio sit convertibilis, faciemus vim in hoc quod dicitur 'qua recte vivitur', quia rectitudo est cuius medium non exit ab extremis, et dicit comparationem ad opus exterius ordinatum in finem. Et sic patet quod non est instantia hoc modo de beatitudinibus et fructibus, quia ista spectant aliquo modo ad rationem praemii. Unde illis delectabiliter vivitur. Similiter non est instantia de gratia, quia ipsa vivitur, sed virtute
V 118[b] recte ‖ vivitur. Donis autem expedite vivitur ; sunt enim ad expediendum potentias. Et sic patet distinctio, quia gratia ad vivificandum, virtutes ad rectificandum, dona ad expediendum, beatitudines et fructus ad delectandum. Et sic patet quomodo intelligitur definitio et quomodo est convertibilis cum definito.

R 109[c] ‖ Ad ‖ illud quod obicitur de hoc quod est bona, dicunt quidam [79]
B 292[c] quod bonum dictum de creatura dicitur per ordinationem ad bonum increatum. Unde bona dicitur virtus, quia ductiva in finem. Illa autem

76. Augustinus, *De moribus eccl.*, l. I, c. 15, n. 25 (PL 32, 1322), ad sensum ; *De civitate Dei*, l. XV, c. 22 (PL 41, 467).

77. Id., *De quant. animae*, c. 16, n. 27 (PL 32, 1050).

78. Aristoteles, *Phys.*, l. VII, c. III (ed. Didot, II, 337, l. 37-38) iuxta veterem translationem. Cf. *Prolegomena ad Summam Hales.*, p. CVI, n° 36.

79. Philippus Cancellarius, *Summa de bono, Vat. lat. 7669*, f. 72[a]-73[d].

59 item *om. V* 61 ad finem... ad finem *om. V* comparationem] considerationem *B* 62 vel ad ultimum... immediatum *om. R* 63 datur *om. RV* 64 vitae *om. B* 65 finem *om. P* 66 optimum] ultimum *P* 69 qualitas *om. P* 70 separatur[1] *om. R* 70-71 a scientia... separatur *om. B* 72 uti *om. V* illud *om. (cum hiatu) B* 78 instantia] definitio *V* hoc modo *om. BP* beatitudinibus] habitudinibus *P* 79 aliquo] quodam *B* 80-81 similiter... vivitur[2] *om. P* 80 instantia] obiectio *V* 81 vivitur[2]] vivimus *R* 82 distinctio] definitio *BV* vivificandum] iustificandum *P* 83 dona] bona *V* 84 quomodo[2]] quod *BP* 85 cum definitio *om. BP*

quae virtutem habent dicuntur bona quia conductiva in finem. Et sic bonum praedicatur de virtute non essentialiter, sed causaliter ; neque mediante aliqua bonitate creata, sed increata, quia illa est finis in quem ducit virtus. Tamen potest dici aliter quod praedicari essentialiter sive dici est duobus modis : aut contra causaliter, aut contra participative. Cum enim dico 'homo est animal', hoc est essentialis praedicatio contra causalem quae est hic « dies est sol lucens super terram ». Si ergo essentialiter dicatur contra participative, sic solus Deus est bonus essentialiter, quia ipse totam habet bonitatem nec accipit ab alio. Virtus autem bona participative, quia non habet totam bonitatem. Si autem essentialiter dicatur contra causaliter, sic virtus dicitur bona essentialiter et ideo non est quaerere ulterius quo alio sit bona. Quod ergo dicitur solus Deus esse bonus essentialiter verum est contra participative. Et sic patet illud.

Ad aliud patet responsio, quia, si in primis intentionibus idem denominat se, ut unitas est una, sic potest dici in hoc quod est bonum, quamvis non possit dici iustitia est iusta, quia non est de primis intentionibus.

Ad aliud patet responsio. Per hoc quod dicitur 'recte vivitur', separatur a gratia, quia gratia vivitur, sed virtute recte vivitur.

Ad aliud quod obicitur *De civitate Dei*, dicendum est quod Augustinus loquitur de habitibus inferioribus, sicut sunt virtutes consuetudinales, non autem de virtutibus ut sunt cum caritate, quia sic sunt in finem debitum.

Ad aliud dicendum quod Deus operatur virtutem sine nobis merentibus et cooperantibus, sed non sine nobis consentientibus et recipientibus. Et sic patet illud.

[Quaestio 2. Utrum sit tantum una virtus, vel plures secundum speciem].

[**XVI**] Secundo quaeritur utrum virtus multiplicetur secundum speciem.

Quod non videtur, quia in praecedentibus habitum est quod dicit Augustinus quod virtus est bona voluntas. Sed volitum virtutis est beatitudo et illa est una. Ergo omnes virtutes sunt una voluntas, quia si volitum unum, et voluntas una. Ergo non distinguuntur secundum speciem.

Item, virtus est ordo amoris. Ergo, cum amor iste sit unus et indivisus secundum speciem, qui est forma omnis ‖ virtutis, qui quidem est amor *B* 292[d] caritatis, ergo omnes virtutes sunt unum secundum speciem.

---

90 praedicatur] *primo V* 91 aliqua] alia *BPV* quia illa *om. P* 92-93 sive dici *om. P* 94 homo] hoc *BV* hoc] huius⟨modi⟩ *R* 96 participative] participationem *BR* 97 ipse] hanc *add. B* autem] est *B* 98 essentialiter *om. P* 100 dicitur] dicit *BR* ; obicitur *P* esse] est *BPV* 102 si *om. BP* 105-106 separatur a gratia *om. BP* 106 recte *om. V* 107 de civitate dei *om. P* dei *om. B* 108 inferioribus] informantibus *RV* 111 dicendum *om. V* virtutem *om. P*

5-6 beatitudo] habitudo *BP* 6 sunt una] et iterum *P* 9-11 item... speciem *om. P*

Item, virtus est a gratia sicut ab efficiente, in libero arbitrio sicut in recipiente. Sed una est gratia et unum est liberum arbitrium. Ergo una tantum virtus.

Contra. Sicut diversificantur perfectibilia, et perfectiones. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum, et illae sunt plures, sicut rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Ergo virtutes plures.

Item, sicut diversificantur obiecta, ita actus et habitus. Sed diversa sunt obiecta virtutum et diversi actus, sicut sperare, credere, diligere, et sic de aliis. Ergo diversae virtutes secundum speciem.

R 109[d] ‖ Item, plus differt fides a spe, quam fides a fide. Sed fides mea differt a fide tua secundum numerum, et sic una secundum speciem. Ergo spes differt a fide plus quam secundum numerum. Ergo differt secundum speciem.

Respondeo dicendum quod virtus multiplicatur et diversificatur se-
P 166[a] cundum speciem, et hoc est ex parte, ‖ sive in comparatione ad fines proximos et immediatos. Quaedam enim sunt in finem, sicut theologicae, quaedam in ea quae sunt ad finem, sicut cardinales, et ulterius habent diversos fines proximos. Ipsae cardinales et diversificantur etiam a parte potentiarum quas perficiunt, sicut fides rationalem, spes irascibilem, caritas concupiscibilem. Diversificantur etiam a parte modi movendi et dirigendi in finem, quia fides dirigit illuminando, spes erigendo, caritas uniendo. Et sic secundum speciem distinguuntur.

Ex his patet responsio ad obiecta. Ad illud quod primo obicitur, quod unum est volitum, dicendum quod volitum ultimum unum est, sed diversa sunt proxima, a quibus est distinctio.

Ad aliud de amore respondent quidam quod amor dicitur communiter ad quamlibet virtutem, secundum quod amor dicitur respectu proprii obiecti. Et sic amor diversificatur secundum speciem et cadit in ratione cuiuslibet virtutis. Alio modo dicitur amor proprie ad caritatem, et sic est indivisus secundum speciem et non cadit in definitione virtutis communiter. — Aliter dicitur quod duplex est forma virtutis, scilicet intra, et secundum hanc virtutes distinguuntur ad invicem essentialiter ; et est forma per comparationem ad formam exemplarem, et sic caritas dicitur esse forma omnium, quia omnes dirigit in finem ; et ratione caritatis
B 293[a] unaquaeque virtus dicitur amor, quia ‖ mediante caritate ordinatur in finem ; et ratione huius non est distinctio. Ideo non valet quod, quamvis amor sit indivisus, propter hoc virtus, quia habet distinctionem a forma intra.

---

12 a *om. V* ab *om. P* 18 ita] sic diversificantur *V* 19 diligere *om. V* 21 fide *om. BPR* 22 secundum numerum] numero *V* et sic una secundum speciem *om. R* sic una] convenit *BP* spes *om. R* 23 fide] spe *R* 23-24 ergo differt secundum speciem *om. P* 29 proximos *om. V* 29-31 et diversificantur... concupiscibilem *om. P* 32 spes] fides *V* 34 primo *om. P* 35 dicendum quod] verum est *PR* ; *om. B* unum est *om. PR* 37 aliud] dicendum *add. V* 42 scilicet *om. B* 44 exemplarem] exemplaris *BP* 45 omnes *om. R* 48 distinctionem] discretionem *V*

50 Ad ultimum patet responsio, quod multae sunt vires quas contingit perfici per virtutes, sicut supra tactum est. Unde gratia primo in anima, virtus autem primo in potentia ; et haec non est una tantum, sed plures.

Louvain. Jean Bouvy S. J.

50 contingit] convenit *P.*

Les « Lectiones duae super Marcum » de Gerson

Il ne s'agit pas de reprendre ici le problème suffisamment étudié, et élucidé [1], de l'enseignement magistral de Gerson auquel l'évangile de saint Marc a fourni le texte et la trame. Dans cet ensemble toutefois deux leçons font difficulté, celles que les éditions présentent (celle d'Ellies Du Pin entre autres, en son tome IV, col. 203-238) sous le titre de *Lectiones duae perutiles super Marcum.*

Leur disproportion dès l'abord retient l'attention ; la première ne comporte que quatre brèves colonnes ; l'autre en compte vingt-deux. Sans doute est-ce trop peu pour l'une, beaucoup pour l'autre, car la moyenne des leçons de Gerson s'établirait plutôt autour de neuf ou dix colonnes [2]. Mais il se pourrait fort bien que le texte de la première leçon ait été ici incomplètement reporté.

Le problème vient d'ailleurs, et concerne la seconde de ces leçons, celle qui a pour thème : *Vox clamantis in deserto.* Encore qu'elle se déroule sans apparente solution de continuité au cours de ses vingt-deux colonnes, deux remarques se posent à son propos et soulèvent le problème de sa composition. La première vient de l'extérieur, de l'*Annotatio tractatuum et opusculorum* dressée par le frère de Gerson, Jean le Célestin. On y voit en effet annoncer une deuxième leçon :

> Item super illo verbo « Egrediebantur ad eum Jerosolimitae universi » lectio una de duplici logica, quarum una est pro speculativis scientiis, alia pro moralibus, quae rhetorica nominatur ; et ibi de duplici vi locutionis agitur [3].

Or cette leçon *De duplici logica* se trouve ici reproduite (213B-218A) sans toutefois que rien l'annonce ; et il faut une lecture attentive pour trouver son début après sept colonnes de texte. La « lectio secunda » de l'édition ne constitue donc point un tout homogène, quoi qu'il en semble au premier abord.

---

1. P. Glorieux, *L'enseignement universitaire de Gerson*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 88-113.

2. A en juger par exemple par le *De vita spirituali animae.*

3. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, Paris 1945, 871.

Une autre remarque, d'ordre interne cette fois, aboutit à la même conclusion. On lit en effet, à la colonne 210C, cette référence à un développement antérieurement donné par Gerson :

> Quocirca resumo conclusionem alias positam quod vita Joannis fuit angelica et inter viatores post Christum et matrem ejus perfectissima. Deducetur ista conclusio tum ex sublimitate prophetandi, tum ex austeritate vivendi, tum tertio ex multiplicitate merendi.

Or, dans l'état actuel de notre texte, il se fait que la référence en question se vérifie dix-huit colonnes plus loin, à la fin de cette même leçon, en sa septième conclusion :

> Vita Joannis Baptistae post viam Christi et matris ejus fuit angelica et inter viatores saltem quoad aliquid perfectissima.

Il en faut bien conclure que le texte tel qu'il est reproduit a subi d'incontestables bouleversements.

Or la faute n'en est pas imputable aux éditions. Celles-ci n'ont fait que reproduire fidèlement les manuscrits, comme il est facile de s'en assurer. On ne connaît en effet que trois manuscrits qui transmettent cet ouvrage : *Paris Nat. lat. 14905*, f. 286^{v}-301 ; *17488*, f. 150^{v}-164 ; *Tours 378*, f. 111-127. Tous trois ont le même texte, également complet, dans le même ordre [4]. Le problème n'est donc que transposé et rejeté un peu plus haut.

Puisqu'il en est ainsi, le seul recours possible est l'étude attentive du texte et de sa composition. Peut-être cette critique interne pourra-t-elle suggérer quelques éléments de solution.

Il y a heureusement, dans le déroulement de la prétendue « lectio secunda », un certain nombre de séquences bien assurées et quelques indications de plan également, comme Gerson en est coutumier, qu'on se doit de relever au passage et qui pourront permettre de progresser à coup sûr.

L'analyse fournit donc les éléments suivants que nous numérotons pour la clarté de l'exposé, sans préjuger aucunement encore par là de leurs rapports respectifs.

> A. — (206C-210C). *Vox clamantis in deserto... desiderii feliciter exarsit.* Premier ensemble cohérent. Partant du texte, il célèbre S. Jean-Baptiste, qui est la voix, non le Verbe ; une voix retentissante, «vox clamosa », qui s'est fait entendre et auprès des Juifs et dans les limbes. « Et quoniam suberit locus ad loquendum amplius de deserto, transeo ad id quod sequitur : Parate viam Domini ». La voie du Seigneur, non celle de la chair,

4. Tout au plus pourrait-on relever, à deux reprises, dans le manuscrit de Tours, une indication en rouge avant « Sequitur : fuit Joannes in deserto » (123 B) et « Egrediebantur » (ibid.).

ni du démon, ni du monde avec ses pièges multiples. C'est par la voie de l'humilité qu'on échappe à ceux-ci, à l'exemple de Jean, qui vint dans la pénitence et dans la contemplation.

B. — (210C-213A). *Quocirca resumo conclusionem... ... ab homine nequaquam instructus est.* Reprenant une conclusion précédemment exposée, il montre comment la vie de Jean fut angélique et parfaite entre toutes, comment sa prophétie aussi fut admirable entre toutes. Particulièrement celle qu'il porta dans les limbes aux âmes des justes. Réponses ensuite à diverses objections : comment fut-il le prophète du Christ qu'il voyait ? Comment sut-il qu'il réalisait la prophétie d'Isaïe ?

C. — (213B). *Hic oritur difficultas non mediocris de modo cognoscendi... sed ad praesens dicta sufficiant.* — Simple paragraphe. Annonce du « De modo cognoscendi veras revelationes a falsis ».

D. — (213B). *Sequitur : fuit Joannes in deserto, ubi de hoc et de Joannis perfectione quoad austeritatem vitae et meritorum multitudinem videbimus Domino concedente prophetiam Joannis cum quaeritur : tu quis es? Ego vox clamantis, etc. Dirigite vias Domini.*

La formule du début est la formule d'introduction d'une nouvelle leçon, ou d'un nouveau développement. Mais le texte du paragraphe doit être corrompu ; un verbe au moins fait défaut, « videbimus » pouvant commander la phrase qui le précède ou celle qui le suit, mais non les deux.

E. — (213B-218A). *Et egrediebantur ad eum... singulos pro capacitate cohortans.* On se trouve là en présence de la leçon *De duplici logica.* Elle a été précédée, Gerson le dit dès son début, de plusieurs leçons consacrées à l'étude de Jean au désert, de sa solitude et de ses occupations. Il y a touché un peu au problème de la contemplation, qu'il espère, avec l'aide de Dieu, pouvoir traiter plus tard plus à loisir.

On trouve aussi l'annonce de développements ultérieurs : « Ab hac mentis elatione et indiscretione praedicandi longe fuit Joannes juxta inferius dicenda ».

F. — (218A-221B). *Sequitur : et baptizabantur... ad contemplationem attinens eliciamus.* Nouveau commentaire, sur le baptême d'abord, avec des questions incidentes sur la confession et sa réitération. Puis sur l'attirance exercée par S. Jean-Baptiste, due à ses vertus : tempérance, force, prudence et justice. Mais la matière est trop vaste pour être traitée aussitôt. Gerson annonce alors le *De non esu carnium* et le *De temperantia in cibis praelatorum.* Il conclut : « Reservatis igitur istis ad sequentia, regrediamur paulisper et statim finis ad praecedentem textum et aliud mysticum seu morale ad contemplationem attinens eliciamus ».

G. — (221B-228C). *Per Joannem nullus aptius... dicente Domino : Prophetam suscitabo tibi post me, etc.* Jean est le modèle des contemplatifs, dans le désert de l'esprit et de l'âme. Il n'en rayonne pas moins sur toute la contrée. Pour imiter son rayonnement il faut imiter son renoncement. Une question termine tout cet exposé littéral : « Utrum vita Joannis fuit angelica et inter homines perfectissima ». Elle se voit traiter en quelques *notabilia* (au nombre de quatre) et quelques conclusions (au nombre de sept).

L'analyse décèle donc dans cette « Lectio secunda » comme sept, ou plutôt cinq éléments distincts (car les 4e et 5e ne sont que des paragraphes de transition ou d'introduction) dont les grands thèmes traitent successivement, toujours à propos de S. Jean-Baptiste, de la voie d'humilité, de la prophétie de Jean-Baptiste, de la double logique, du baptême de Jean-Baptiste, de sa sainteté angélique.

Elle n'a pas, par contre, voulu préjuger en aucune façon du lien qui peut unir entre eux ces groupes, de leur succession ou au contraire de leur dissociation. C'est le problème qu'il faut maintenant aborder.

* * *

Une première indication peut être fournie pour cela par la succession des versets que commentent ces leçons de Gerson. On sait en effet que les règlements de la faculté de théologie demandaient aux maîtres de prendre comme livre de texte l'un ou l'autre des livres de la Bible, selon leur préférence, Ancien ou Nouveau Testament. Fidèle à ces traditions le chancelier Gerson prit comme thème de ses leçons, pendant d'assez longues années, de 1401 à 1414, l'évangile de saint Marc. Il en suit scrupuleusement l'ordre des chapitres et des versets, se permettant d'aborder à leur occasion les problèmes les plus variés, comme on peut le voir par les quelques leçons qui nous en sont restées.

Appliqué à notre propos, ce principe vient corroborer, dans ses grandes lignes tout au moins, l'ordre des divers éléments relevés plus haut. C'est vrai pour le groupe DEF. Le groupe D commentant le verset 4 de S. Marc : *Fuit Joannes in deserto baptizans*, doit être antérieur à E commentant le v. 5 a : *Et egrediebantur*, comme celui-ci l'est à F, commentaire du v. 5 b : *Et baptizabantur*. C'est vrai également pour le groupe A dont le texte est emprunté au v. 3 de l'évangile : *Vox clamantis in deserto : parate viam Domini, rectas facite semitas ejus.*

Par contre il est difficile d'en tirer une conclusion précise concernant les groupes B C et G, comme la suite le montrera.

Le problème est plutôt de délimiter l'étendue de ces divers morceaux et leur rattachement possible à leurs voisins.

Le groupe E est celui qui offre le moins de difficultés. Il constitue par lui-même une leçon, celle *De duplici logica*. Il s'enchaîne tout naturellement aussi avec le suivant, que celui-ci ait fait ou non l'objet de la même séance. La chose importe assez peu d'ailleurs. Les deux textes se suivent sans aucun doute.

F doit-il à son tour se souder au suivant ? Il semble que oui. En effet, après avoir écarté dans son dernier paragraphe, comme devant faire l'objet de leçons ultérieures, et la question de l'abstinence de

viande chez les Chartreux, et celle du superflu et de la pompe chez les personnages ecclésiastiques, la leçon avait conclu : « Reservatis igitur istis ad sequentia (le *De non esu carnium* et le *De temperantia in cibis praelatorum* viendront donc s'inscrire dans les jours à venir) regrediamur paulisper et statim finis ad praecedentem textum (c'est-à-dire à *Egrediebatur ad eum... et baptizabantur*) et aliud mysticum seu morale ad contemplationem attinens eliciamus ». Cette nouvelle considération, d'ordre moral cette fois, touchant à la contemplation, s'autorise, elle aussi, de l'exemple de S. Jean-Baptiste. Quel meilleur exemple trouver en effet de l'homme contemplatif ? N'est-il pas demeuré au désert, solitaire mais élevé au-dessus de lui-même par la contemplation ?

C'est ce qu'expose G : « Per Joannem nullum aptius quam contemplativum virum moraliter accipimus. Hic Joannes manet in deserto quodam non tam materiali quam spirituali, dum sedet solitarius et elevat se supra se ». Le développement suivant va exploiter cette idée et appliquer au chrétien les exemples de silence, de recueillement donnés par Jean.

Pour terminer, et toujours dans la même ligne « ad investigandum de vita solitaria seu contemplativa quam tenuit Joannes et de comparatione ejus ad activam », l'auteur, comme on l'a dit, pose la question : *Utrum vita Joannis fuerit angelica et inter homines perfectissima.* « Ponam notabilia et ejiciam conclusiones », annonce-t-il. Et tel est en effet le déroulement de la fin de la leçon.

Les quatre premiers groupes ne se laissent pas cerner aussi facilement.

Quelles sont donc tout d'abord les limites de A ? Il traite du v. 3 de saint Marc : *Vox clamantis in deserto : parate... rectas facite,* et de façon assez logique développe toutes les idées évoquées successivement par les termes de l'évangile : *vox, clamantis, deserto* ; puis *parate viam Domini,* où il mentionne les difficultés qu'on rencontre à se garder toujours des excès. Seule l'humilité est le sûr garant. *Rectas facite semitas* : il insiste sur la nécessité de payer de sa personne et de prêcher d'exemple comme fit S. Jean qui, avant de prêcher, a fait pénitence et a brûlé du désir des choses célestes.

Mais là doit s'arrêter cette leçon ; car le numéro suivant, B : « Quocirca resumam conclusiones alias positas, quod vita Joannis fuit angelica et inter viatores post Christum et matrem ejus perfectissima », fait allusion et renvoie, comme ses premiers mots eux-mêmes l'indiquent, à une conclusion, la septième de ce qu'on a dit plus haut appartenir au groupe G, tout à la fin de la leçon *Et baptizabantur.* Or celle-ci, visant le v. 5b de saint Marc, est postérieure sans aucun doute à la leçon *Vox clamantis* (v. 3). On se trouve donc là en présence d'un autre document.

Par contre on peut se demander si *Vox clamantis* ne devrait pas se rattacher à la « lectio prima », qui précède immédiatement dans les éditions (et les manuscrits aussi). Rien ne s'y oppose du côté du commentaire, puisque la « lectio prima » porte sur la verset 2 de S. Marc, *Vox clamantis* sur le v. 3. Par ailleurs on verrait ainsi disparaître l'anomalie, signalée au début, d'une première leçon squelettique (moins de trois colonnes) et d'une seconde pléthorique (près de vingt-deux). Les commentaires des versets 2 et 3 rapprochés donnent environ six colonnes, ce qui répond à peu près aux moyennes des leçons de Gerson.

En faveur de cette solution enfin on peut invoquer le texte même de la leçon *Vox clamantis*. « Itaque, y lit-on vers la sixième ligne, non operosum est intueri quantum inter se conveniant hoc verbum Isaiae (la prophétie *Vox clamantis in deserto*) et illud praemissum de Malachia. Illic Joannes dicebatur mitti ante faciem Christi ad parandum viam ejus ; hic, ecce inquit : ego... vox... » Mais le texte de Malachie n'a pas été invoqué encore, quoi qu'en dise le « illud praemissum », à moins qu'on ne se réfère au début de la « lectio prima » où il se trouve au contraire étudié *ex professo*.

On peut noter enfin que dans les manuscrits les deux leçons ne présentent aucune indication de coupure entre elles, et leur texte se suit sans aucune solution de continuité.

On sera donc sans doute dans le vrai en groupant sous une même leçon les commentaires des versets 2 et 3 de saint Marc, c'est-à-dire la « Lectio prima » des éditions et notre groupe A. Il suffira dans ce cas de considérer comme définitifs et suffisants, du moins pour son premier dessein, les développements donnés par Gerson au thème de la sainteté angélique de Jean-Baptiste.

Quel sens faudra-t-il donner aux trois groupes suivants, B C et D, dont les deux derniers à vrai dire ne comportent que quelques brèves lignes chacun ? (C'est d'ailleurs leur présence au cours de cette leçon qui complique particulièrement le problème).

Le groupe B, comme on a dit, est certainement postérieur à F. Sa teneur est claire et bien exprimée par Gerson lui-même. La sainteté supérieure de Jean-Baptiste se déduit d'abord de la sublimité de son charisme prophétique : « itaque prophetia Joannis mirabilior fuit quam aliorum,... certior et clarior ». Il y revient encore un peu plus loin : « revertamur unde digressi sumus, ubi diximus Joannem in prophetia ceteros excessisse ». Il développe cette idée en insistant assez longuement sur ce qu'il avait seulement suggéré précédemment, dans la leçon *Vox clamantis*, sur le témoignage rendu par Jean aux âmes des justes dans les limbes.

Cet éloge du Baptiste s'insère, évidemment, dans un contexte

plus large. Quel était-il ? On serait tenté de le chercher dans les quelques leçons consacrées par Gerson à la vie menée par Jean au désert : « Jam per aliquot dies Joannem in deserto tenuimus ; dum enim scrutari pia curiositate conatus sum quid ageret Joannes et solus et in deserto ; dum praeterea... inductus sum referre quo pacto verum esset de eodem Joanne et sibi similibus... nunquam minus solus quam cum solus ». Il y faut cependant renoncer, car ces allusions se trouvent rapportées par Gerson au début de sa leçon *Et egrediebantur*, c'est-à-dire E, à laquelle, comme on a dit, notre groupe B est postérieur.

Il faut donc chercher plutôt dans des développements ultérieurs, tels ceux qu'annonce Gerson au cours de cette même leçon. Cherchant en effet à expliquer pourquoi la foule se pressait autour de Jean-Baptiste, il en trouve la raison dans les quatre vertus cardinales pratiquées par le Précurseur : « Erat, inquit subsequens textus, Joannes vestitus pilis camelorum, ubi Joannes de virtutum quatuor cardinalium possessione simul et ornatu implicite commendatur ». Et il explique : « In vestitus asperitate temperantia notatur : erat vestitus pilis camelorum, quae tunica erat cilicina et rudis et aspera ». Après la tempérance, la force : « Et zona pellicea circa lumbos ejus. In lumborum succinctione notatur fortitudo : succinge sicut vir lumbos tuos, dicit Scriptura ». Puis la prudence : « In mellis comestione prudentia commendatur : mel comedet, dicitur de Christo, ut sciat reprobare malum, etc. » Enfin la justice : « Denique in aliorum eruditione et sui ipsius respectu Christi humiliatione conspicitur justitia : et praedicabat dicens : fortior me venit ».

Nous possédons encore deux de ces développements, suggérés ou même annoncés par Gerson : le *De non esu carnium* d'une part, le *Contra statum pompaticum praelatorum* d'autre part. Le début de cette dernière leçon montre bien l'enchaînement des idées.

> Jam in una priori lectione absolvi, sicut potui, dubitationem non mediocrem super abstinentia perpetua a carnibus, an licita sit apud solitarios religiosos imitatores Joannis Baptistae in eremo. Vellem nunc sub compendio majori similiter elucidare qualis temperantia in cibis et potibus, in vestitu et ceteris aut necessaria sit aut congrua praedicatoribus aut praelatis, quorum est officium, instar Joannis, praeire ante faciem Domini parare vias ejus.

Il n'y a pas place dans ces deux leçons pour le développement sur l'excellence de la prophétie du Précurseur.

Or, à la fin de cette leçon, on voit que Gerson a renoncé à exposer plus longuement les trois autres vertus cardinales possédées par saint Jean Baptiste.

> Ceterum de tribus aliis virtutibus cardinalibus, de fortitudine beati Joannis Baptistae notata de praecinctione lumborum, similiter de ejus

prudentia, quam designare dicta est mellis comestio, longus haberi tractatus posset.

Il y aurait à leur sujet une foule de choses à dire, de défauts à fustiger ; mais à quoi bon : « frustra enim surdis canitur ». C'est pourquoi il passe sans plus tarder au verset suivant, au témoignage rendu par Jean à Jésus : « Venit fortior post me ». Il insiste à ce propos sur l'humilité du précurseur. Chemin faisant il soulève le problème des marques de respect que l'on témoigne aux autorités, civiles ou religieuses. Six propositions ou corollaires exposent les mesures à garder pour ne point verser dans l'idolâtrie. Une nouvelle instance se demande dans quelle mesure un chrétien peut se prêter à semblables démonstrations lorsqu'il les croit précisément entâchées d'idolâtrie.

Notre *Quocirca resumo conclusionem* ne pourrait guère se placer avant tout ceci. Il ne semble pas non plus, par contre, s'insérer à la suite immédiate de ce que l'on vient de dire ; ni la division du texte, ni la formule d'introduction n'annoncent un développement sur le charisme prophétique de Jean ; elles portent davantage sur l'objet de sa prédication. On entrevoirait assez bien cependant les transitions qui amèneraient de l'un à l'autre. Dans *Veniet fortior post me*, Gerson a montré comment, au travers de l'humanité du Christ, Jean a entrevu la divinité et que c'est devant elle qu'en un grand geste d'adoration il veut se courber.

Denique beatus Joannes ex verbis suis aliud in Christo quam humanitatem puram agnovisse videtur ; alioquin quomodo se non dignum diceret etiam ad pedes Christi procumbere, cujus, inquit, non sum dignus ; quae reverentia prostrationis adorationem divinitatis facit intelligi, quoniam absque divinitatis recognitione non est humanitas tali latriae cultu beanda.

C'est la même idée qu'il reprendra dans *Quocirca* (B) en répondant à l'objection qu'il se formule : « Videbat Jesum, tangebat et audiebat, et tu mihi dicis quod illum esse Joannes prophetabat... Erant in homine Jesu plurima corporeis sensibus et experimento cognoscibilia... alia latebant plurima et maxima... »

Il reste cependant que c'est plus directement la sainteté angélique de Jean-Baptiste qui est ici en cause, le couronnement si l'on veut de l'éloge esquissé au cours de *Et egrediebantur*, effectivement étudié pour la première des vertus cardinales, mais omis pour les trois autres, et que Gerson aurait repris en guise de conclusion après le commentaire du verset 7 de S. Marc. Ce serait, semble-t-il, son explication la plus logique.

A moins qu'on n'y veuille voir le commentaire de l'éloge prononcé par Jésus lui-même sur la sainteté de son Précurseur, non plus en Marc cette fois mais en Luc 7,26 et Matthieu 11,9 ou encore dans

l'épisode rapporté par saint Jean 1, 19-28 de la question posée à Jésus sur sa personne par les envoyés des prêtres. En ce cas ce n'est plus à une leçon magistrale que l'on aurait affaire, mais à un fragment de sermon, probablement pour le 3e dimanche de l'Avent où la liturgie utilise ce texte. L'hypothèse n'est pas à écarter ; car la leçon *De duplici logica*, comme celle qui suit, *Et baptizabantur*, se situent fort vraisemblablement avant ce dimanche 11 décembre 1401.

* * *

Le paragraphe qui suit, C, ne vient pas, tant s'en faut, résoudre le problème. Sa teneur est claire. Il constitue une finale de leçon. Celle-ci se clôt sur l'énoncé d'un problème difficile qui se voit réserver précisément pour une leçon ultérieure. C'est celui de la distinction à établir entre vraies et fausses prophéties.

> Hic oritur difficultas non mediocris de modo cognoscendi veras prophetias et de modo distinguendi eas ab illusionibus et divinationibus daemonum, qui aliquando se transfigurant in angelos lucis secundum Apostolum, et de cautelis se habendi ne homo in talibus seducatur. Sed ad praesens dicta sufficiant.

A en croire le texte tel que le donnent les éditions, cette finale viendrait affecter *Quocirca*, et ce difficile problème du discernement des prophéties serait soulevé par la dernière remarque relative à Jean-Baptiste. Non seulement il fut le plus grand des prophètes, mais il a fait lui-même l'objet de prophéties, celles d'Isaïe entre autres, qu'il s'attribue sans hésiter : « Vox clamantis in deserto... » Comment pouvait-il le faire sans une lumière surnaturelle, puisque étant au désert il n'a pu être instruit humainement des livres d'Isaïe ni des autres ?

A l'entendre ainsi, on retombe dans les difficultés signalées précédemment, car la leçon *De distinctione verarum revelationum* est antérieure aussi bien à la leçon *De duplici logica* (E) qu'à *Et baptizabantur* (F) ; mais par le fait même à *Quocirca* (B), qu'on a dit postérieure à celle-ci. Elle ne peut donc en être la formule finale.

Par ailleurs le texte même du *De distinctione* ne fait aucune allusion à cette prétendue difficulté éprouvée par Jean-Baptiste, qui est censée l'avoir amenée. Il prend plus simplement son point de départ dans le verset de l'évangile : « Fuit Joannes baptizans », et dans le caractère miraculeux de ce nom révélé par l'ange à Zacharie : « Quo pacto scitur hanc praenuntiationem nominis istius fuisse angelicam plus quam illusionem diabolicam... Ista est dubitatio quae in novissima lectione est tacta et dilata ad tempus alterum ».

Faut-il alors rattacher ce paragraphe à ce qui précède *Quocirca*,

c'est-à-dire *Vox clamantis* (ou même à la « lectio prima dont *Vox clamantis* n'est qu'une part) ? Il n'y aurait à cela aucune difficulté ; la « lectio prima » commente les versets 2 et 3 de saint Marc ; le *De modo cognoscendi veras prophetias* le verset 4 ; la leçon *De duplici logica* le verset 5 a, *Et baptizabantur* le v. 5 b.

Les derniers mots de cette leçon, il est vrai, ne réclament pas particulièrement cette remarque sur le besoin de discerner vraies et fausses révélations. Mais il se peut que, au lieu et place de *Quocirca*, il y ait eu d'autres développements sur la sainteté du Baptiste, se terminant peut-être par l'évocation de son nom et de son origine surnaturelle. En ce cas la finale « hic oritur » s'expliquerait parfaitement.

* * *

On trouve aussitôt après, dans le texte imprimé, notre paragraphe D : *Sequitur : fuit Joannes in deserto.* A la différence du précédent qui concluait une leçon, il est une formule d'introduction d'une nouvelle leçon. Et sa référence concerne le verset 5.

Mais, comme on a dit, celui-ci a donné lieu à d'assez longs développements et fourni matière à plusieurs leçons : au *De modo cognoscendi veras prophetias* d'abord, au *De non esu carnium* ensuite, puis à d'autres leçons perdues auxquelles, en son début, fait allusion *Et egrediebantur* (E) : « Jam per aliquot dies Joannem in deserto tenuimus ». Gerson a scruté à ce propos et l'activité de Jean au désert, et sa solitude et sa vie contemplative. Notre paragraphe D peut être soit une introduction très générale à tous ces développements, et il viendrait ainsi se placer tout en tête, avant le *De modo cognoscendi veras prophetias*, soit une introduction plus précise à l'une ou l'autre de ces leçons.

Sa teneur actuelle ne permet pas de résoudre le problème avec certitude, car elle est sans aucun doute altérée, comme on a dit plus haut, et dans ces conditions se prête à diverses interprétations ou corrections plausibles. Elle porte en effet :

> Sequitur : fuit Joannes in deserto ; ubi de hoc et de Joannis perfectione quoad austeritatem vitae et meritorum multitudine videbimus Domino concedente prophetiam Joannis, cum queritur : tu quis es ? Ego vox clamantis etc. Dirigite vias Domini.

Le verbe « videbimus » ne peut à lui seul rendre compte grammaticalement de toute la phrase ; ou bien il commande ce qui précède : « videbimus de hoc et de Joannis perfectione » ; ou au contraire ce qui suit : « videbimus prophetiam Joannis ». Dans l'un et l'autre cas il y aurait lieu de suppléer quelques mots. Mais le sens général s'impose

assez clairement. Dans le premier cas : nous allons traiter de cela et de la perfection de Jean, de l'austérité de sa vie, de la multitude de ses mérites, réservant pour plus tard l'étude de sa prophétie. Dans le second cas : nous avons suffisamment traité de cela et de la perfection de Jean, de son austérité et de ses mérites ; nous allons étudier maintenant sa prophétie, là où on lui demande : qui es-tu ? Toutefois le commentaire dépasse à ce moment le verset 4 « Fuit Joannes » et même le verset 5.

Quelle que soit la version adoptée, on trouve là, clairement exprimé, le thème dont *Quocirca resumo* (B) nous a conservé un ample extrait. Il s'agit bien en effet de la prophétie de saint Jean, de ce don dans lequel il a excellé par-dessus les autres prophètes et qui s'est manifesté en cet épisode. Il est intéressant de voir que Gerson en avait envisagé l'étude à côté des autres dons ou vertus du Précurseur, sa tempérance, sa force, sa justice, sa prudence.

Il s'est fait seulement que le sujet ne fut abordé par lui qu'après l'exposé des versets 4 et 5 avec tous leurs développements. Mais il en résulte par le fait même que ce paragraphe D est à entendre comme constituant l'introduction à toutes les leçons consacrées au v. 4 et même au v. 5 de S. Marc. Il se pourrait même qu'on trouvât là, dans ce paragraphe et le précédent, l'état primitif du texte avant que la leçon sur le *De non esu carnium* ait pris l'allure d'un petit traité distinct, précédé de sa lettre d'envoi.

* * *

Au terme de cette enquête, il apparaît que, à une exception près, l'ordre général des éditions peut être maintenu, en ce qui concerne ces leçons sur S. Marc 1,2-5, non toutefois la répartition et les divisions qui leur ont été assignées.

L'exception concerne le groupe B : *Quocirca resumo.* Il doit être sans hésitation arraché de la place qu'il occupe et rejeté tout à la fin.

Ainsi allégé le texte fournit trois leçons distinctes et complètes. La première commente les versets 2 et 3. Elle comprend, outre ce qui était édité sous le titre de « lectio prima », les quatre premières colonnes de la « lectio secunda » (A), soit donc 203A-210C. Il se pourrait cependant qu'il y ait quelques lacunes. Le groupe C : *Hic oritur quaestio,* lui peut être ajouté en guise de finale.

Le paragraphe suivant (D) : *Sequitur : fuit Joannes,* marquerait la transition et servirait d'introduction aux commentaires du v. 4. C'est là en effet que devraient venir s'insérer les leçons connues par ailleurs *De distinctione verarum revelationum* et les autres.

A la suite, dans le texte imprimé, se place le commentaire du v.

5a : *Et egrediebantur* (E), c'est-à-dire la leçon *De duplici logica*, qui est complète (210B-221A).

Enfin le commentaire sur le v. 5b : *Et baptizabantur* (F), 221A-227C.

A leur suite viennent les leçons connues par ailleurs *De non esu carnium*, *De temperantia in cibis et vestitu praelatorum*, qui commentent le v. 6, la leçon *Venit fortior me* sur le v. 7. Après quoi seulement viendra le groupe B (*Quocirca resumo* : 210C-213A) sur la prophétie de Jean-Baptiste.

A l'origine de l'état défectueux de nos *Lectiones duae super Marcum* dans la tradition manuscrite, il y a peut-être simplement l'inadvertance ou l'incompétence d'un copiste qui aura transcrit bout à bout les documents qu'on lui avait confiés, en insérant malencontreusement après la 1e leçon ce qui n'aurait dû venir que tout à la fin. Le copiste de *Paris Nat. lat. 14905* en eût été capable (nous ne prétendons pas pour autant qu'il soit à l'origine de cette tradition), lui qui à maintes reprises transcrit à la suite les traités les plus distincts, les plus disparates aussi, sans que rien laisse même soupçonner que l'on passe de l'un à l'autre, ni titre, ni alinéa, ni même une initiale ornée ou rubriquée. Tous les manuscrits que nous possédons ont hérité de cette tradition défectueuse. Les éditions ne purent que la reproduire.

* * *

Les leçons de Gerson sur les dix premiers versets de S. Marc ne sont pas toutes parvenues jusqu'à nous. Il est possible cependant d'en dresser la liste à peu près exacte. C'est par quoi on terminera ici, en indiquant en italique les leçons perdues, en petites capitales celles qu'on vient d'étudier et qui ont été publiées par Du Pin, t. IV, 203-228 sous le titre de *Lectiones duae super Marcum* ; en caractères ordinaires celles qui se trouvent publiées en d'autres endroits.

v. 1	*Initium evangelii Jesu Christi Filii Dei. — De aeterna ejus a Patre productione*	(cité au début de Sicut scriptum est ; IV, 203A).
v. 2,3.	SICUT SCRIPTUM EST.	In Marc. lect.I (IV, 203A-210A).
	HIC ORITUR DIFFICULTAS	(IV, 203B).
v. 4	SEQUITUR : FUIT JOANNES :	De distinctione verarum visionum (I,43).
v. 4	*De solitudine Joannis*	(mention dans Et egrediebantur).
	De Joannis contemplatione	
	De Joannis contemplatione	(allusion dans IV, 218A).
v. 5a	Et egrediebantur.	DE DUPLICI LOGICA (IV, 213B-221A).

v. 5b	Et baptizabantur.	De contemplativa vita comparative ad activam (IV, 221A-228C).
v. 6	De non esu carnium	(II, 745).
v. 6	De superfluo atque pompatico vestitu praelatorum (II, 634).	
v. 7	Venit fortior me.	De Joannis humilitate.
	Quocirca resumo.	De Joannis prophetia (IV, 210C-213A).
v. 8	Ego baptizavi	(III, 1-77).

Lille. P. Glorieux.

Comptes rendus

Dictionnaire encyclopédique de la Bible. Traduit du néerlandais. — Turnhout, Brepols, 1960 ; in 4, XV p. et 1966 col. Fr. 700.

Ce dictionnaire a été composé, sous la direction de l'abbé A. Van den Born, par les professeurs d'exégèse des séminaires de religieux et de prêtres diocésains de Hollande et du pays flamand. La traduction a été faite sur la deuxième édition, parue au cours des années 1954-1957 ; elle est l'œuvre des moines de l'abbaye du Mont César à Louvain.

En publiant ce dictionnaire les traducteurs et l'éditeur espèrent combler une lacune dans la littérature catholique des pays de langue française. En effet, la seule encyclopédie biblique existante, le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, avec son *Supplément*, si lent à paraître, forme un ensemble trop volumineux, d'ailleurs partiellement vieilli. Les laïcs cultivés, les prêtres et les religieux, désireux de mieux connaître la Bible pour leur profit spirituel, les séminaristes, les professeurs de religion dans l'enseignement secondaire, les directeurs de cercles bibliques, voire les exégètes de métier désiraient depuis longtemps un dictionnaire maniable, embrassant tout le domaine de la science biblique et où les articles relatifs aux questions de théologie scripturaire seraient particulièrement nombreux et soignés. Tel est précisément le dictionnaire de M. van den Born.

Est-ce une œuvre de vulgarisation ? Certes le désir de tous ceux qui y ont collaboré a été de mettre à la portée d'un plus grand nombre les acquisitions de la science biblique. Mais son utilisation suppose déjà une certaine formation. D'autre part les auteurs des articles littéraires et doctrinaux ne se sont pas contentés de vulgariser ou de résumer les grandes études sur l'Ancien Testament ou les articles du *Theologisches Wörterbuch* de KITTEL. Ils ont cherché à mettre le lecteur directement en contact avec les textes, que pendant de longues années ils ont étudiés eux-mêmes en vue de leur enseignement et de leurs publications. Tel est par exemple le cas de M. P. Van Imschoot dans ses articles concernant la matière traitée déjà dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 23, 1956, 133 et 24, 1957, 169). Tel est aussi le cas des articles de Mgr Heuschen sur l'Évangile de l'enfance et les récits de la Passion, ou du P. Nelis auquel son commentaire sur Daniel, paru en 1954, a fourni l'occasion d'approfondir toutes les questions relatives à l'eschatologie et au messianisme. Ses articles, qui sont des modèles de concision, contiennent une masse de renseignements d'ordre littéraire et doctrinal. Dans cette nomenclature nous ne pouvons omettre le nom de Mgr Grossouw, professeur à l'université de Nimègue et auteur de nombreuses études de théologie scripturaire. Son article sur la résurrection de Jésus-Christ retiendra l'attention. Ce dictionnaire n'est donc pas une œuvre de vulgarisation au sens où on l'entend communément.

La maison Brepols a veillé à la bonne présentation de l'ouvrage : la typographie est claire, les gravures sont bien choisies, le format est maniable et la reliure solide.

C. VAN PUYVELDE.

B. DE SOLAGES. *Synopse grecque des évangiles. Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique* (Édition française). — Leyden, E. J. Brill, 1959 ; in 8, 1128 p. Fl. 45.

Pour bien comprendre la méthode de Mgr de S. il faut faire table rase des résultats considérés comme acquis dans le problème synoptique, ainsi que des méthodes suivies jusqu'à ce jour. Le savant qui aborde le problème se trouve devant trois textes montrant une certaine dépendance littéraire entre eux. Comment établir le sens et la mesure de cette dépendance ? Tout en reconnaissant la valeur des méthodes littéraire, exégétique, voire historique et théologique, qu'il promet d'aborder dans un volume suivant, Mgr de S. applique présentement la seule méthode mathématique. Pour ce faire il divise chacun des synoptiques en autant d'éléments qu'il contient de mots, établit des statistiques rigoureuses et applique aux résultats la méthode de l'analyse combinatoire.

La synopse elle-même (c'est celle du P. Lagrange) se présente comme suit. Les textes parallèles occupent le registre supérieur et sont répartis en cinq grandes sections : triple tradition (triple tradition marcienne pure ; triple tradition marcienne mêlée, en Luc, à la tradition lucéenne ; triple tradition marcienne, mêlée à la double tradition de la source commune à *Lc.* et à *Mt.* et appelée X), double tradition de X, double tradition marcienne (*Lc.* et *Mc.*, *Mc.* et *Mt.*, simple tradition lucéenne et double tradition marcienne), simple tradition, doublets. Dans le registre médian, sous chaque section de 20 à 30 mots, se trouvent notés les mots identiques aux trois synoptiques, ainsi que les mots identiques, équivalents, synonymes et analogues qui figurent dans deux d'entre eux. Les résultats sont totalisés au début de chaque péricope et à la fin de la synopse, p. 1049. Le registre inférieur, qui compare les synoptiques deux à deux, ne présente pas d'intérêt pour le moment : il sera utilisé dans le volume suivant.

La solution du problème synoptique est abordée aux p. 1052 sv. Ici intervient l'analyse combinatoire. Il s'agit de savoir quelles sont toutes les combinaisons de dépendance possibles et ensuite quelles combinaisons il faut écarter. Deux schémas seuls sont possibles : *Lc.* et *Mt.* dépendant chacun de *Mc.* (pour la triple tradition marcienne pure et pour la double tradition marcienne), *Lc.* et *Mt.* dépendant de X (pour la double tradition non marcienne). L'étude des doublets permet ensuite d'éliminer quatre combinaisons de ces deux schémas, de sorte qu'il en reste une seule : *Mt.* et *Lc.* dépendant directement et de *Mc.* et de X. Mgr de S. arrive au même résultat en appliquant la même méthode à l'ordre commun des péricopes.

On le voit, la méthode mathématique conduit tout droit à la théorie des deux sources et de ce fait elle ne nous apprend rien de neuf. Mais elle a le grand avantage de présenter la garantie de l'objectivité la plus rigoureuse. Dira-t-on qu'elle résoud tous les problèmes ? Mgr de S. serait le premier à répondre que non. Sa méthode, qui constitue une espèce de « règle de fer », n'est applicable qu'à l'ensemble du problème et non au détail. Il reste donc encore de la besogne pour les exégètes. C. VAN PUYVELDE.

B. GERHARDSSON. *The Good Samaritan — the Good Sheperd ?* (Coniectanea neotestamentica, 16). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1958 ; in 8, 31 p. Kr. 5.

L'interprétation christologique de la parabole du bon Samaritain (*Lc.* 10, 30-37) se rencontre déjà chez S. Irénée et Clément d'Alexandrie. M. G. pense qu'elle remonte au Christ. Voici comment. Jésus, attribuant aux mots semblables

une signification double, à la manière des rabbins, voit dans le prochain (*r'*) le pasteur (*r'h*) ; le Samaritain évoque le verbe *šmr*, garder ; l'huile et le vin sont des symboles messianiques. La parabole serait donc la révélation d'un mystère du Royaume de Dieu, à savoir que le véritable chef du peuple (par opposition aux prêtres et aux lévites) est le Messie. La parabole aurait été détournée de son sens primitif et appliquée à la communauté chrétienne avant son incorporation à l'évangile de Luc. Quant au passage qui précède (*Lc.* 10, 25-29), il se rattache étroitement à la parabole. C'est une consultation au sujet du sens de l'Écriture ; les termes techniques y abondent. Le texte de *Lev.* 18, 19 fournit le point de départ de la parabole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » = « Tu aimeras ton pasteur comme toi-même ». La parabole aurait donc été à l'origine un midrash sur le texte du Lévitique. C. Van Puyvelde.

O. Schilling. *Die Höhlenfunde vom Toten Meer : Ende, Anfang oder Übergang? Der « Neue Bund von Damaskus » im Lichte der alttestamentliche Verheissungen.* — Paderborn, F. Schöningh, 1958 ; in 8, 24 p. Mk. 2.

M. S. montre toute la distance qu'il y a entre le christianisme et la doctrine de Qumrân. Le « Maître de justice » n'est en aucune façon le Christ... avant la lettre (les textes qu'on allègue sont trop imprécis et trop lacuneux pour qu'on puisse y voir le martyre, la mort et la résurrection du « Maître »). La communauté de Qumrân attendait encore « ses » Messies, tandis que le Christ était « le » Messie établi par Dieu. Enfin l'idéal de « la nouvelle alliance » est un retour à Moïse et non la religion intérieure prédite par Jérémie et prêchée par Jésus. Pour ces raisons les textes de Qumrân forment une transition entre l'Ancien et le Nouveau Testament et non la fin d'une économie ni le commencement d'une autre.

C. Van Puyvelde.

Plotini *Opera*. T. II : *Enneades IV-V*. Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. Plotiniana arabica ad codicum fidem anglice vertit G. Lewis (Museum Lessianum, Series philosophica, 34). — Bruxelles, Édition universelle, 1959 ; in 8, LIV-503 p. Fr. 450.

L'austère travail d'édition des œuvres de Plotin, commencé en 1951 par le P. Henry et M. Schwyzer, s'est poursuivi dans le même esprit d'exigence critique. Le premier tome nous livrait le texte des trois premières *Ennéades*, que précédait celui de la *Vie de Plotin* par Porphyre. Le second nous apporte, en même temps que le texte des *Ennéades* IV et V, les fragments connus d'une version arabe, revus par M. G. Lewis « ad codicum fidem » et traduits par lui en anglais. Ces témoignages annexes ont été distribués en face des textes grecs correspondants.

Comme on pouvait s'y attendre, dans les quelque trente pages de la préface les éditeurs émettent un jugement ferme et nuancé sur les données fournies par les sources, sur ce que, indirectement, peuvent nous en apprendre les éditions anciennes, notamment celle de Porphyre, et sur ce qu'apportent Eusèbe dans sa *Préparation évangélique* et Cyrille d'Alexandrie dans son traité contre Julien. Ils n'ont pas modifié leur sévère jugement des éditions anciennes de Bréhier et de Faggin (cf. t. I, p. XXVIII-XXIX). Les manuscrits de l'œuvre même de Plotin n'avaient plus à être présentés au lecteur — le travail ayant été fait à propos des trois premières *Ennéades* — à part quelques corrections ; mais on a pris soin de noter les parties qui, étant dans ces manuscrits propres aux *Ennéades* IV et V, « alium inter codices locum obtinent » (p. XXIII). L'enquête a révélé

un fait assez complexe : les IV^e^ et V^e^ *Ennéades* figurent dans deux groupes distincts, représentés chacun par six manuscrits (p. XXIII-XXVI).

La partie la plus neuve de cette austère introduction concerne les fragments repris de la *Théologie d'Aristote*, de l'*Epistola de scientia divina* et des *Dicta Sapientis graeci*. La recherche des manuscrits en a été faite par M. Lewis, qui en signale la cote et en précise la valeur (p. XXVI-XXXIV). L'utilité de ces *addita* est ainsi par lui précisée : Les manuscrits arabes permettent de rectifier parfois le texte grec ; 11 cas de ce genre ont été relevés. Plus souvent, cependant, les témoins arabes viennent assurer d'heureuses conjectures émises auparavant. Plus délicat sera le jugement à porter sur les nombreuses amplifications et additions, relevant plutôt du commentaire que de la pure version. Un examen attentif a conduit M. L. à conclure que, contrairement à une opinion assez courante, c'est l'édition de Porphyre qui est à la base de toutes les transcriptions arabes (p. XXXV). L'indiscutable importance de ces fragments pour l'histoire de la philosophie suffirait à en justifier la transcription parallèlement aux textes grecs.

Tout le long du volume, les éditeurs ont pris soin de signaler les utilisations patristiques des *Ennéades*. Pour les Grecs : S. Basile (p. 261, 262, 270), S. Cyrille d'Alexandrie (p. 276, 280) et S. Grégoire de Nysse (p. 290). Pour les Latins on ne relève que Marius Victorinus (p. 296) et S. Augustin, mais il est intéressant de noter que c'est celui-ci qui a la palme : l'influence de Plotin est manifeste dans le *De quantitate animae* (p. 6), le *De civitate Dei* (p. 24 et 365), le *De Trinitate* (p. 298, 299, 304) et les *Confessions* (p. 262). B. Capelle.

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie herausgegeben von W. Schneemelcher. III : *Die Erscheinungen des Jahres 1958*. — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, XXXI-119 p. Mk. 23.

Les deux premiers volumes de ce répertoire ont déjà été recensés (*Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, 346). Pour l'utilité des usagers, j'avais signalé quelques inexactitudes que M. S. n'a pas hésité à rectifier. Je crois rendre le même service en signalant encore quelques erreurs. Dans la section *Sacramenta*, p. 70, sous le n° 927, on lit : Falsini, R., *La « confirmatio » nella Liturgia Mozarabica*, EL 72 (1958) 281-291. Or le titre authentique porte non *confirmatio*, mais *conformatio*, ce qui est tout autre chose. Il ne s'agit nullement du sacrement de confirmation, mais d'un rite de la messe. Je ne m'inquiéterais pas outre mesure si ce n'était la deuxième fois que je rencontre cette erreur dans une bibliographie, et je me demande si c'est un pur hasard. Je crains que la référence ne soit ici de seconde main, procédé désastreux qui perpétue les erreurs. D'ici quelques années, sur la foi de la *Bibliographia*, on trouvera partout le nom du P. Falsini associé au sacrement de la confirmation dans le rite mozarabe, sujet dont il ne s'est jamais occupé. Les bibliographes ont toujours le souci de ne pas confondre les homonymes et de les distinguer par leurs prénoms. Mais ce souci ne doit pas être poussé jusqu'à créer des êtres de raison. Ainsi au n° 932, M.-P. Guy doit être corrigé en P. M. Gy, lequel est identique à M. Gy du n° 882. Dans l'index des noms propres, il faut donc supprimer Guy, M.-P. 932, et corriger Gy, M. 882 en Gy, P. M. 882.932. De même la recension de Simonetti, sous le n° R 210, est signée F. Petit et non M. Petit. Il faut donc supprimer de l'index des noms la mention de ce dernier personnage. Au n° 795, au lieu de du Bourget, lire du Bourguet, de même dans l'index. Je ne vois pas pourquoi l'édition du *Liber diurnus*, n° 971, figure dans la section *Officium divinum*. Il s'agit d'un recueil de formules de la chancellerie pontificale et non d'un livre liturgique qui contiendrait les heures du jour à l'usage du pontife romain. B. Botte.

Aem. Michiels O. F. M. *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De praescriptione haereticorum.* Addita lucubratione de praepositionibus in tractatu *De praescriptione haereticorum* occurrentibus (Instrumenta patristica, 1). — Steenbrugis, In Abbatia Sancti Petri, 1959 ; in 8, 150 p.

Cet index comprend deux parties. La première donne tous les mots employés, d'après l'ordre alphabétique, avec l'indication des formes employées et la référence. La seconde partie contient un index systématique des prépositions. On ne peut que louer le soin avec lequel ce répertoire est établi. On se demande cependant s'il est bien utile de recenser tous les emplois de *et* (p. 42-43) ou de *qui* (p. 74-76). On notera que les mots qui ne figurent que dans les variantes des apparats critiques ont été repris dans l'index et sont marqués d'un astérisque.

B. Botte.

Koptisch-gnostische Schriften. Bd. I : *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk.* Herausgegeben von C. Schmidt. 3. Auflage bearbeitet von W. Till (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 45). — Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in 8, xxxvii-424 p. Mk. 22.

La 2e édition, dont nous avons rendu compte (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 23, 1956, 135-136), a été rapidement épuisée et il a fallu la réimprimer. Mais peut-on parler de nouvelle édition ? Une note préliminaire (p. VIII) nous dit que M. Till a complété la bibliographie. En fait je retrouve exactement les 58 notices qui se trouvaient déjà dans l'édition précédente (p. IX-XV). Quant aux corrections du texte, elles sont inexistantes, puisque la liste des corrections se retrouve intégralement p. 369-382. Il est possible que des fautes d'impression de l'édition précédente aient été corrigées ; mais cela ne suffit pas à faire une nouvelle édition. Nous n'avons donc rien à ajouter à notre recension. B. Botte.

Origenes *Werke.* Bd. 9 : *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars.* Herausgegeben und in zweiten Auflage neu bearbeitet von M. Rauer (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 49). — Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in 8, lxiv-404 p.

La 1re édition a été recensée ici-même peu après sa parution (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, 439-441). Au seuil de la 2e édition, on nous avertit que l'ouvrage a subi une refonte générale, tant pour l'établissement du texte de la version latine due à saint Jérôme — le texte original grec est perdu — que pour les fragments provenant des chaînes. Dès 1932 en effet, M. R. devait apporter à son travail plusieurs amendements essentiels : voir *Form und Überlieferung der Lukas-Homilien des Origenes* (*Texte u. Untersuchungen* 47, 3), Berlin 1932. Il y tirait parti des remarques de ses principaux recenseurs et tout particulièrement, pour la tradition manuscrite latine, des précieuses indications de P. Lehmann dans *Philol. Wochenschrift* 50 (1930) 1475-1480. C'est à ce dernier qu'il doit la connaissance de deux manuscrits importants, mis en œuvre dans cette seconde édition. On se rappellera que l'éditeur répartit les témoins en deux groupes : *a* et *b* ; les deux manuscrits de Lehmann appartiennent au groupe *a*. Tout d'abord le plus ancien de tous : *M, Cambridge Corpus Christi College 334,* VIIIe siècle.

Le scribe a suivi servilement son modèle ; un premier correcteur, à peu près contemporain, semble s'être inspiré d'un manuscrit apparenté à *C*, chef de file du groupe *b* ; un second correcteur, plus tardif, a travaillé sans modèle. Et il se révèle que *K* n'est qu'une copie de *M* et peut par conséquent être désormais négligé pour l'édition. Le second manuscrit de Lehmann est *N* : *Kassel Landesbibliothek theol. 2° 49*, originaire de Fulda ; de ce manuscrit composite la section contenant les Homélies sur Luc (fol. 88-119) date du XI^e^ siècle. Il a en propre une numérotation incomplète et erronnée des homélies mais son explicit est presque identique à celui de *E* (probablement lui aussi originaire de Fulda) auquel d'ailleurs l'ensemble de son texte est très apparenté ; parmi les correcteurs de *N*, le deuxième s'est servi de *B*, qui se rattache au même sous-groupe. Les deux nouveaux témoins permettent de mieux voir l'interdépendance des manuscrits du groupe *a* : *M* (et sa copie *K*), *E* auquel il faut rattacher *N* et *B*, enfin *A*. Le fait que *A* se rapproche tantôt de *M* tantôt de *E* a incité l'éditeur à le faire dépendre d'un modèle plus ancien que celui de *ME*. Noter que dans *A* bon nombre de corrections arbitraires dissimulent le texte sous-jacent et rendent la classification difficile. Mais on se demande pourquoi M. R. rattache *B* non à *E* (malgré ce qui est dit de la parenté textuelle *ENB* ; dans la 1^re^ édition, *B* était même considéré comme une copie de *E*) mais au même modèle que celui de *A*. En bonne logique, il faudrait alors reconnaître une singulière valeur à l'accord *AB*. Or, non seulement M. R. ne tire pas cette conclusion, mais la corruption progressive du texte, en 162, 15 par exemple, est inconciliable avec le *stemma* proposé (p. XXXII). Le bon texte, attesté par le groupe *b* : *coniux Uriae quae*, est devenu dans le groupe *a* : *conlux orie quae M, cum luxoriae quae E, cum luxuria equi A, ux uriae quae N, uxor Uriae quae BN*[1]. Il est clair que le texte de *E* (déjà plus évolué que celui de *M*) explique d'une part la leçon de *A*, d'autre part la leçon de *N* (la chute de la première syllabe est cependant étrange ; la collation est-elle exacte ?), qui elle-même a abouti à la fausse correction *BN*[1]. Il est tout aussi certain que *N* représente un état plus ancien que *B*, comme le confirme l'exemple suivant en 143, 1-2 : la bonne leçon étant *hyperbolica clementia* attestée par le groupe *b* soutenu par *MA*, voici les leçons du sous-groupe *ENB* : *hiiperpolica clementia E, hi per apostolica clementia N, per apostolicam clementiam B, hic per apostolicam clementiam N*[1] (sous l'influence de *B*). Malgré cela, M. R. (p. XXIX, avant-dernier alinéa) présente *N* comme corrigé d'après *B* ; cela n'est vrai que du correcteur de *N*, non du premier scribe. Bref, le *stemma* n'est pas convaincant, du moins pour le groupe *a*. Le groupe *b* (*C* et deux copies directes ou médiates *FG*) est resté inchangé, mais l'éditeur, suivant en cela les remarques du P. A. Vaccari dans *Biblica* 13 (1932) 107-113, rattache plus nettement à ce groupe le manuscrit *D*, considéré d'abord comme indépendant. Quant à la valeur respective des deux groupes *a* et *b*, M. R. ne tranche pas nettement la question (p. XXX-XXXI) mais, en fait, adopte souvent l'accord *CD* contre *a*. Le choix des leçons n'est pas toujours satisfaisant. En 77, 21-22, je ne trouve aucun sens au membre de phrase *(navemque), cuius hinc inde latera fundebantur ; tundebantur M*NB* convient seul au contexte. En 116, 8, l'éditeur suit *CD* et adopte *amoue* contre le groupe *a* : *abage M, apage EN, abice M*[1], *abige ABN*[1] ; la bonne leçon doit être *abice* = *abiice* (ce verbe est employé 4 fois : voir index p. 356), peut-être *abige* (employé une fois), tandis que *amoue* est une correction banale consécutive à la corruption de la leçon originale (le mot ne figure pas ailleurs).

Lehmann, dans l'article cité, a signalé que non seulement les homélies XVI et XVII ont été insérées par Paul Diacre dans l'homiliaire de Charlemagne, mais également l'homélie XIV. Des manuscrits de cette collection (voir p. XXXIII-XXXIV), M. R. ne tient guère compte pour l'établissement du texte, sauf d'un seul : *O*, pour l'homélie XVII.

Quelques mots sur la rédaction de l'apparat. M. R. avait donné, dans son étude de 1932 citée plus haut, une collation de *M*. Il est extrêmement déconcertant de ne pas pouvoir concilier le nouvel apparat avec cette collation : les divergences sont constantes ! Même inconséquence entre certains cas commentés dans l'introduction et l'apparat de ces passages ; par exemple 72, 17 commenté p. XXXI. On remarque d'autres négligences encore ; ainsi en 139, 11 la leçon de *A* est la même que celle de *M*. Les renvois aux lignes sont souvent inexacts. Enfin, l'ordre alphabétique des témoins ne répond à rien au point de vue textuel, et l'ordre dans lequel sont énumérées les leçons ne fait pas apparaître la progression des fautes. Les exposants destinés à distinguer la première main des correcteurs sont utilisés avec fantaisie. L'apparat, instrument de contrôle du texte, doit être précis sous peine d'être inutilisable. Il faut bien reconnaître que cette qualité indispensable ne se retrouve pas ici.

L'heuristique des fragments et l'établissement de leur texte est une tâche immense. Si la classification des chaînes est assurée dans ses grandes lignes depuis les travaux de Karo et Lietzmann (1902), le travail de dépouillement de ces énormes manuscrits et d'attribution des morceaux aux auteurs et aux œuvres est loin d'être achevé. Aux témoins mis en œuvre dans la 1re édition, M. R. ajoute maintenant *F*, *Athos Lavra B 113*, XIe siècle (étudié par J. Reuss dans *Zeitschr. neutest. Wiss.* 42, 1949, 217-228). Il mentionne aussi, mais sans l'utiliser, un manuscrit du groupe *K* (chaîne de Nicétas d'Héraclée) : *Athos Vatopédi 457* (Catal. 530), XIIe ou XIIIe siècle (d'après J. Sickenberger dans *Zeitschr. neutest. Wiss.* 39, 1940, 151-161).

L'attribution des fragments est particulièrement délicate dans le cas d'Origène parce que son exégèse biblique a revêtu trois formes littéraires : commentaire proprement dit, homélies et scolies. Même quand l'attribution à Origène est hors de doute, à quel ouvrage appartient le fragment ? Bien que, au dire de Rufin (voir p. XIII), la traduction des homélies sur Luc par saint Jérôme ait prêté le flanc à la critique à cause d'une trop grande liberté, la règle la plus sûre demeure de n'attribuer un fragment à ces homélies que lorsqu'il correspond étroitement au texte latin. C'est pourquoi beaucoup de morceaux qui, dans la 1re édition, figuraient en regard du latin — certains même sans correspondant dans la traduction — ont été relégués aujourd'hui dans l'appendice (voir p. 225-226). Cependant il semble que, parfois encore, le texte grec imprimé en regard du latin représente plutôt un parallèle que l'original. Par exemple en face de 191, 18 sv., 193, 17 sv. Dans le même ordre d'idée, le raisonnement de M. R., p. XVI-XVII, repose sur le postulat qu'Ambroise a pillé les *homélies* sur Luc ; mais est-il prouvé que les morceaux attestés par Ambroise et soutenus par des fragments alors qu'ils manquent dans la traduction de saint Jérôme ne peuvent appartenir au *commentaire* ? Il devait y avoir un grand parallélisme de pensée et de formulation entre ces deux œuvres exégétiques ; on ne voit pas sur quel critère se fonde M. R. pour attribuer un fragment aux homélies plutôt qu'au commentaire. Ce problème mériterait pourtant d'être éclairci pour juger de la fidélité de la version.

Dans l'intervalle de 28 ans qui a séparé l'élaboration des deux éditions de M. R., l'attribution de certains fragments a été controuvée (ils sont donc supprimés ici), d'autres ont été retrouvés (ils sont donc ajoutés). L'éditeur aurait aidé ses lecteurs en donnant une liste précise de ces modifications avec la bibliographie s'y rapportant. Ainsi, le fragment qui figurait dans la 1re édition p. 44, 1-17 a été discuté par Vaccari, *art. cit.*, p. 111-112 ; on ne le retrouve pas dans la seconde édition, bien qu'il ne soit pas mentionné dans la liste des fragments supprimés (p. 226). M. R. a changé la numérotation des fragments : une table de concordance entre les deux éditions s'imposait. L'éditeur s'y perd lui-même. C'est ainsi qu'une des

premières références (p. VII, 11) : « Frgt 68 S. 247 » doit s'interpréter : frgts 209-210 (LXVIII), p. 317-318 (= 1re éd. nº LXVIII, p. 266-267).

Après un si long laps de temps, on pouvait espérer que M. R. aurait mieux profité des critiques constructives qui ont accueilli sa première édition. La tâche entreprise est énorme et on ne peut demander que tous les problèmes soient résolus. Mais il est particulièrement regrettable que l'ouvrage, déparé par des négligences trop nombreuses, ne puisse constituer un sûr instrument de travail.

F. Petit.

V. Buchheit. *Studien zu Methodios von Olympos* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 69). — Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in 8, xvi-181 p. Mk. 22.50.

Ces études sont presque exclusivement linguistiques. Les deux premiers chapitres sont consacrés à la grammaire (morphologie et syntaxe), le troisième à la stylistique et à la rhétorique, le quatrième aux clausules. C'est avec le chapitre V que commencent les problèmes littéraires. L'étude linguistique était basée sur les œuvres dont l'authenticité n'est pas contestée : *Symposion, De autexousio, De resurrectione*. Mais il y a d'autres œuvres dont l'authenticité est contestée. M. B. examine ces œuvres au moyen des critères fournis par l'étude linguistique, notamment par l'emploi des clausules, et il conclut à l'authenticité de ces ouvrages (*Adversus Porphyrium, De creatis, De Simeone et Anna, In ramos palmarum*). La démonstration n'est guère convaincante, car M. B. ne nous donne sur les clausules que des statistiques, sans le plus petit exemple. Plus intéressantes me paraissent les remarques de critique textuelle du chapitre VI. Dans l'ensemble ce travail est consciencieux. On peut même dire qu'il l'est trop. Était-il bien utile de compter que la préposition εἰς est employée 506 fois, ἐν 394 fois, etc. La langue de Méthode n'est pas très originale, et elle n'est pas toujours d'égale qualité. Je me demande si elle appelait une étude aussi fouillée.

B. Botte.

A. Paulin. *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* (Lex orandi, 29). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 250 p.

Le but de l'auteur est de montrer la richesse de la méthode catéchétique de S. Cyrille. Il en relève trois aspects : doctrinal, moral et liturgique, et souligne l'unité de la pensée, essentiellement christologique. On regrettera que ce schéma n'ait tenu aucun compte de la distinction fondamentale — abstraction faite de la question d'authenticité, encore débattue — entre la catéchèse préparatoire, prêchée au cours du carême et destinée aux candidats immédiats au baptême (procatéchèse et catéchèses I à XVIII), et la catéchèse « mystagogique », prêchée pendant la semaine de Pâques aux nouveaux baptisés (catéchèses XIX à XXIII). Dans la première, axée sur le symbole, l'aspect dogmatique prime évidemment tous les autres ; dans la seconde, où l'exposé a pour charpente le déroulement de la liturgie pascale, — au cours de laquelle ont été conférés les sacrements de l'initiation chrétienne, — c'est naturellement l'aspect liturgique qui l'emporte. En fait, ce sont surtout les catéchèses préparatoires qui ont retenu l'attention de l'auteur.

La section le plus fermement construite est celle qui adopte la progression même de S. Cyrille : l'explication du symbole présenté comme un exposé de l'histoire du salut, économie dont chacune des étapes est rattachée à une personne de la sainte Trinité (p. 74-98). Le P. P. s'appuie ici sur les études récentes qui ont cherché à élucider la formation du symbole, en particulier celle du P. J. de

GHELLINCK, *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres* (*Patristique et moyen âge*, t. I), Bruxelles 1946.

La documentation de l'auteur est bonne, mais la bibliographie (p. 242-248) ne distingue pas les sources des études, et cette confusion se remarque dans tout l'ouvrage. Pareil procédé non seulement nuit à la clarté, mais expose à des erreurs : ainsi les *Constitutions apostoliques* attribuées à Hippolyte (p. 46). Quant à l'orthographe et à l'accentuation des mots grecs, mieux vaut n'en pas parler (cf. p. 47, 67, 150, etc.).

Notons toutefois que, étant donné le but de l'ouvrage, ces faiblesses restent vénielles. Il s'agit en effet avant tout de signaler, en particulier aux missionnaires à qui se pose le problème du catéchuménat, la valeur de la méthode patristique de prédication. Souhaitons que le lecteur se sente incité par là à prendre un contact direct avec l'œuvre du grand catéchète que fut S. Cyrille, et à la comparer à celle, non moins riche, d'un Ambroise, d'un Augustin. F. PETIT.

Homélies pascales. III : *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*. Étude, édition et traduction par F. FLOËRI et P. NAUTIN (Sources chrétiennes, 48). — Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; in 12, 186 p.

Cette homélie est la septième et dernière de la collection du Pseudo-Chrysostome à laquelle appartiennent celles qui ont été précédemment éditées. Son intérêt est double : elle peut être datée exactement de l'année 387 et elle nous donne d'amples renseignements sur le comput pascal et, plus spécialement, sur l'usage asiate. Nous possédons une homélie de saint Jean Chrysostome prononcée la même année à Antioche. La comparaison des arguments utilisés de part et d'autre montre qu'il est impossible d'attribuer notre homélie au prédicateur d'Antioche. La date indiquée pour l'Épiphanie et les rapprochements avec Grégoire de Nysse plaident en faveur de la Cappadoce. Le texte est en bon état et les éditeurs y ont fait peu de corrections. Elles ne me paraissent pas toutes justifiées. Ainsi p. 141, 18 la substitution de *καὶ τῆς* à *ὥστε* me paraît un peu hardie. Le texte se comprend parfaitement avec *ὥστε*. D'autre part il y a, p. 124, 24, un *χρίσματος* tout à fait incompréhensible que les éditeurs ont renoncé à traduire. Une note indique que le sens suggère *βουλήματος*, mais que la corruption est paléographiquement inexplicable. Il faut évidemment partir d'un mot qui a quelque ressemblance avec *χρῖσμα*. Je me permets de proposer *χρῆσις*, usage, qui prend aussi dans le grec byzantin le sens d'autorité ; cf. E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge 1914, p. 1170 a. L'itacisme peut avoir changé *τῆς χρήσεως* en *τῆς χρίσεως*, qu'on a corrigé ensuite en *τοῦ χρίσματος* jugé moins incompréhensible. Je donne la conjecture pour ce qu'elle vaut. La traduction est bonne. Je crois cependant que *τὰ τοῦ νόμου δίκαια* ne signifie pas « ce qu'il y a de juste dans la Loi » (p. 121, 12-13), mais « le droit établi par la Loi ». B. BOTTE.

GREGORII NYSSENI *Opera*. Vol. I : *Contra Eunomium*. Iteratis curis edidit W. JAEGER. Pars prior : *Liber I et II* (Vulgo I et XII B). Vol. VI : *In Canticum Canticorum*. Edidit H. LANGERBECK. — Leiden, E. J. Brill, 1960 ; 2 vol. in 8, XVI-409 et LXXXII-491 p. Fl. 48 et 65.

L'édition du *Contra Eunomium* reproduit avec quelques corrections la première qui fut publiée en 1920 par M. J. Il faut ajouter au *Conspectus siglorum* (p. 2) : *D, British Museum Burn. 52*. Ce n'est qu'une copie de *S* (*Vat. gr. 1907*) ; mais comme ce dernier est parfois lacuneux ou illisible, le témoignage de *D* n'est pas

inutile. En l'absence de toute introduction, on peut voir d'après l'apparat quelle est la tradition manuscrite. Elle diffère pour le livre I et pour le livre II. Pour le premier, du groupe de 10 mss qui servent à l'établissement du texte, deux se détachent et forment une famille : *V* (*Vat. gr. 447*) et *L* (*Laurentianus Mediceus plut. VI. 17*). L'accord *VL* a cependant besoin d'être contrôlé par l'évidence interne et l'usage habituel de Grégoire. Pour le livre II, la tradition *VL* manque. Elle est remplacée par le *Marcianus gr. LXIX* (*M*).

La tradition manuscrite du Commentaire du Cantique est plus compliquée. M. L. répartit les témoins du texte en 5 familles. Il nous donne un *stemma* pour chacune des familles, afin d'éliminer les témoins inutiles. Il garde 15 manuscrits, cités dans l'apparat selon l'ordre des familles. Ce qu'on ne voit pas très bien, c'est le rapport des familles entre elles, car M. L. s'est abstenu de faire un *stemma* général des témoins. L'accord des diverses familles aboutit parfois à des leçons inacceptables. Dans ce cas on accuse généralement l'archétype commun dont dérive toute la tradition manuscrite et qui est souvent très éloigné chronologiquement de l'original. Mais ici on a le contrôle d'un témoin très ancien : la version syriaque, dont un manuscrit (*Vat. syr. 106*) date du V^e^-VI^e^ siècle. Or cette version confirme parfois les fausses leçons. Faut-il en conclure que ces fautes remontent à l'original, c'est-à-dire à l'autographe ? C'est possible. Encore faudrait-il s'entendre sur ce qu'on entend par autographe. Saint Grégoire a-t-il lui-même transcrit ses discours ou bien a-t-il usé de l'aide d'un scribe, comme la plupart des écrivains de son époque ? La question est d'ailleurs d'un intérêt purement théorique. En pratique l'accord des familles doit être contrôlé par l'évidence interne. Le fait que la bonne leçon se trouve sporadiquement dans l'un ou l'autre témoin ne prouve pas qu'elle ait figuré dans l'original ou l'archétype. Ce sont d'heureuses corrections faites par un recenseur. Il faut donc bien distinguer les deux opérations successives de la critique textuelle : établissement du texte d'après les témoins pour retrouver l'archétype, correction de l'archétype d'après les indices internes. On aurait aimé que M. L. accorde plus d'attention au texte biblique. Les lemmes qui figurent au début de chaque discours appartiennent-ils à l'original ? Est-ce bien le texte que saint Grégoire avait sous les yeux ? La version syriaque a également ces lemmes. Mais dans quelle mesure ont-ils été influencés par la tradition postérieure ? Dans quelle mesure ce texte est-il soutenu par le commentaire ? De quels manuscrits bibliques se rapproche ce texte ? Il y a là des problèmes qui dépassent sans doute le travail d'un éditeur, d'autant plus que nous ne possédons pas encore un texte critique du Cantique. Du moins aurait-il été bon d'indiquer ces problèmes. Signalons pour terminer l'excellente présentation de cette collection, tout à fait digne de la qualité scientifique de l'édition. B. Botte.

E. Stakemeier. *Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans.* Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 2). — Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959 ; in 8, 376 p. et 8 pl. Mk. 17.60.

M. S. livre une monographie très fouillée sur la vie et le culte de S. Liboire († c. 397), évêque du Mans. Il analyse tout d'abord les sources littéraires qui nous renseignent sur le saint : les *Gesta Aldrici*, les *Actus pontificum Cenomanis in urbe degentium*, les *Vitae Liborii* carolingiennes de Paderborn et celles plus tardives du Mans. Il présente ensuite l'évêque dans son milieu et ses activités, ainsi que ses successeurs jusqu'à saint Aldric († 857). Il s'étend longuement sur la translation des reliques de S. Liboire, du Mans à Paderborn (856). Il analyse la *Liborii Vita* de Jean Boland, qui témoigne de l'orientation nouvelle donnée par

l'Église de la Contre-Réforme à la critique des légendes hagiographiques à l'occasion des controverses suscitées par les Protestants sur le culte des saints et des images. Il s'arrête finalement à l'hagiographie liborienne des XIX^e^ et XX^e^ siècles.

On ne peut que féliciter M. S. de l'ampleur donnée à son travail hagiographique sur un saint qui constitue un véritable trait d'union entre la France et l'Allemagne. G. Michiels.

K. Treu. *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion »* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 71). — Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in 8, xii-184 p. Mk. 14.50.

Synésius termina son *Dion* probablement en 405, après son retour à Cyrène, mais il est vraisemblable qu'il l'avait commencé à Alexandrie quelques années plus tôt. M. T. nous en donne un double commentaire, l'un réel, l'autre linguistique. Il n'y a pas de texte : il faut se reporter à l'édition de N. Terzaghi (Rome 1939). Il n'y a pas non plus de traduction, ce qui est regrettable, car il n'existe en langue moderne que celle de H. Druon, *Œuvres de Synésius*, Paris 1878, qui n'est guère accessible. Ceux qui voudront étudier cet opuscule devront donc avoir sous les yeux le texte critique de Terzaghi et ouvrir le commentaire tantôt à la p. 29, tantôt à la p. 129 et ainsi de suite. Ce n'est guère commode. Quelques années après avoir écrit le *Dion*, qui défend la culture hellénique et qui attaque sous le nom de barbares les moines égyptiens, Synésius deviendra évêque de Cyrène. Rien dans notre traité ne laisse prévoir sa conversion. On peut même se demander si, avec le monachisme, il ne rejette pas tout le christianisme. Les appréciations sur ce point sont différentes. Celle de M. B. n'est pas très nette. Il nous dit que, dans le *Dion*, l'idéal grec n'est pas seulement le meilleur aux yeux de Synésius, mais le seul possible ; quand, quelques années plus tard, il acceptera l'épiscopat, c'est qu'il sera arrivé à la conviction qu'il n'abandonne pas son idéal, mais qu'il l'accomplit (p. 26). Je ne crois pas que cela suffise à expliquer la curieuse psychologie de Synésius. B. Botte.

S. Hieronymi Presbyteri *Opera*. Pars I : *Opera exegetica*, 1 : *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis hebraicorum nominum*, cura et studio P. de Lagarde. *Commentarioli in Psalmos*, cura et studio G. Morin. *Commentarius in Ecclesiasten*, cura et studio M. Adriaen. Pars II : *Opera homiletica. Tractatus sive Homiliae in Psalmos, in Marci Evangelium aliaque varia argumenta*. Primus edidit G. Morin O. S. B., editio altera aucta et emendata (Corpus Christianorum, Series Latina, 72 et 78). — Turnholti, Brepols, 1959 et 1958 ; 2 vol. in 8, xxii-579 et lxiv-420 p. Fr. 675 et 575.

L'édition complète des œuvres de saint Jérôme comprendra 11 volumes (LXXII-LXXXII), le dernier étant un index général. Le t. LXXII commence par une préface, rédigée par dom P. Antin, et par une ample bibliographie. On ne peut demander à une préface de 4 pages de signaler tous les problèmes critiques ; mais la question de la Vulgate (p. VII) est traitée d'une manière un peu simpliste. La bibliographie ne comprend pas moins de 741 numéros. On s'étonne de n'y pas voir figurer H. J. Vogels, *Vulgatastudien*, Münster 1928, ouvrage capital pour la méthode de travail de saint Jérôme. Les *Hebraicae quaestiones* et le *Liber interpretationis* sont donnés d'après l'édition de P. de Lagarde, les *Commentarioli in Psalmos* d'après celle de G. Morin ; de même les *Opera homiletica* du

t. LXXVIII. Seul le commentaire sur l'Ecclésiaste a fait l'objet d'une nouvelle édition. L'éditeur, M. M. Adriaen, n'a utilisé qu'un manuscrit ignoré des Mauristes : *Wurzbourg Univ. Mp. th. q. 2*, du V^e^ siècle (*W*). Il a aussi collationné *Paris Nat. lat. 13349*, du VIII^e^ siècle (*P*). Pour le reste les variantes sont données d'après les Mauristes. L'ancienneté de *W* en fait un témoin précieux. Il a cependant des erreurs certaines, et même il en a de communes avec *P*. M. A. nous dit cependant qu'ils n'appartiennent pas à la même famille. L'enquête sur la tradition manuscrite est trop sommaire pour qu'on en puisse tirer une méthode d'établissement du texte. Pour autant que je puisse en juger, l'accord *WP* paraît décisif à l'éditeur, sauf dans les cas où l'évidence interne lui est contraire. Le texte diffère souvent de celui des Mauristes et de D. Vallarsi, la plupart du temps pour des détails qui n'affectent pas le sens. L'éditeur a adopté l'orthographe normalisée, mais les variantes orthographiques de *W* sont soigneusement notées dans l'apparat. La présentation, comme pour tous les volumes de la collection, est impeccable. B. Botte.

Sozomenus. *Kirchengeschichte*. Herausgegeben von J. Bidez †, eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G. C. Hansen (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 50). — Berlin, Akademie-Verlag, 1960 ; in 8, LXVIII-525 p. Mk. 77, rel. 80.

L'édition de Sozomène, entreprise par J. Bidez dès avant la première guerre mondiale, confiée ensuite à A. G. Opitz, nous est enfin présentée par M. H. après la mort des deux premiers éditeurs. Le texte établi et l'apparat ont été retrouvés dans les papiers de J. Bidez. M. H. a vérifié, complété et parfois corrigé l'apparat, et il a rédigé l'introduction et les tables. La tradition manuscrite est différente pour les livres I-IV et pour V-IX. Pour la première partie, on dispose de la tradition indirecte de l'*Historia tripartita* de Théodore le Lecteur et de sa version latine par Cassiodore pour corriger les manuscrits de la tradition directe qui remontent tous à un archétype du XI^e^ siècle. Pour les livres V-IX, le *Marcianus 917* se distingue des autres témoins et remonte au-delà de l'archétype de ceux-ci. Malgré le caractère tardif des manuscrits, le texte est conservé en bon état. Le contrôle que fournit la version latine de l'*Historia tripartita*, qui repose sur un exemplaire grec du VI^e^ siècle, lui est favorable. L'apparat est à trois étages. Le premier indique les sources où a puisé Sozomène, le deuxième signale les emprunts faits par les auteurs plus récents, le troisième donne les variantes des manuscrits. Dans un ouvrage historique, le repérage des sources est particulièrement important. Lorsque, vers 440, Sozomène écrivit son histoire depuis Constantin jusqu'à Théodose II, il avait déjà un modèle dans la continuation de l'œuvre d'Eusèbe par Rufin et surtout dans Socrate qui avait, lui aussi, puisé dans Rufin. Mais la dépendance de Sozomène vis-à-vis de Rufin n'est pas seulement indirecte. Il a utilisé d'autres sources, notamment l'*Histoire lausiaque*, et il a conservé nombre de documents qui intéressent l'histoire de la première moitié du V^e^ siècle. L'édition de M. H. permettra d'utiliser cette mine de renseignements, car elle est pourvue d'index très complets. Celui des noms propres ne comprend pas moins de 50 pages (p. 430-480). On ne peut que rendre hommage à M. H. pour le soin qu'il a mis à préparer cette édition tout en respectant le travail de son prédécesseur. B. Botte.

Denys l'Aréopagite. *La Hiérarchie céleste*. Introduction de R. Roques, étude et texte critique par G. Heil, traduction et notes par M. de

GANDILLAC (Sources chrétiennes, 58). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, XCV-347 p. Fr. 24.

Cette édition est née de la collaboration de trois compétences. L'introduction est l'œuvre de M. R., qui expose avec une clarté remarquable et un jugement sûr les problèmes historiques posés par le *Corpus dionysiacum* et caractérise la pensée dionysienne. Il a la sagesse de ne pas se laisser séduire par les récentes identifications trop précises de l'auteur (Sévère d'Antioche, Pierre l'Ibérien) et se contente de fixer la date approximative (début du VI^e^ siècle). Il laisse cependant la porte ouverte à ceux qui cherchent encore un nom d'auteur (p. XVIII). J'ai l'impression que c'est plus par courtoisie que par conviction.

Quant au texte, il est établi par M. H. Le terrain avait été déblayé par G. Théry dans *New Scholasticism* 3 (1929) 343-442. Si M. H. a profité des recherches de celui-ci, il se garde de le suivre de trop près et il corrige quelques défauts de méthode. Le critère posé par le P. Théry de la distinction entre les manuscrits qui n'ont pas les gloses de Maxime et ceux qui les ont se révèle fallacieux pour le classement. Ainsi *Paris Nat. gr. 437* (*M*), envoyé par l'empereur Michel à Louis le Pieux en 827, n'est plus un isolé : *Valicell. 60*, en onciale penchée, du X^e^ siècle (*Va*), est de la même famille et l'on peut en rapprocher aussi quelques autres témoins qui ont subi l'influence d'une autre famille. La classification des témoins est faite avec beaucoup de soin. Mais on ne voit pas toujours les principes qui ont guidé le choix des leçons. Quand les leçons de *MVa* sont soutenues par d'autres témoins, elles sont généralement acceptées. Mais quand elles sont isolées et que l'évidence interne ne joue pas, on ne voit pas très bien pour quelles raisons l'éditeur les accepte ou les rejette. Pour la version syriaque du *Sinaiticus syr. 52*, M. H. déclare qu'elle ne compte absolument pas pour l'établissement du texte, sauf pour confirmer telle leçon des témoins grecs. En dépit de cette déclaration, ce témoin est cité fréquemment en rétroversion grecque, ce qui est un procédé dangereux. C'est ainsi qu'on crée des leçons fantômes qui n'ont jamais existé dans la tradition grecque et viennent parfois de l'imagination de celui qui a fait la rétroversion. M. H. a eu l'imprudence d'adopter une correction sur la foi de cette rétroversion, p. 165, 36 : *κάθαρσις αὐτή* au lieu de *κάθαρσις ἱερά*. Mais l'emploi du pronom attribut en syriaque peut tout aussi bien répondre à une copule (*ἐστι*) qu'à un pronom grec, et c'est même plus normal. Il se peut aussi que ce soit une cheville de traducteur et que cela ne réponde à rien dans l'original. Tout ce qu'on peut tirer de cette leçon du syriaque, c'est que le traducteur n'a pas connu le mot *ἱερά* ou qu'il a jugé inutile de le traduire. Ce qu'on aurait aimé, c'est que l'éditeur nous dise dans quelle mesure le syriaque appuie telle ou telle famille. Tout au plus peut-on déduire *ex silentio* qu'il appuie celle qui s'oppose à *MVa*. Notons aussi qu'il existe une autre version syriaque dont il n'a pas été tenu compte dans cette édition. Il serait intéressant de savoir si elle n'est pas plus littérale que celle du *Sinaiticus* et si elle ne peut rendre plus de services. Quoi qu'il en soit, l'édition est très satisfaisante et, à part quelques détails secondaires, il n'y a pas moyen de faire mieux pour le moment. Le grand nombre de manuscrits, les gloses qui se sont glissées très tôt dans le texte, les corrections introduites rendent le problème extraordinairement compliqué et on ne peut demander l'impossible à un éditeur.

Reste enfin la traduction et les notes. M. de G. avait donné déjà une traduction en 1943 ; mais il l'a soigneusement revue pour la rapprocher du texte, fût-ce au détriment de la clarté. Il s'est efforcé de garder l'équivalence dans les traductions des mots techniques. Il y a là un effort méritoire pour faire une traduction scientifique qui soit un instrument de travail pour le lecteur. Quant aux notes, elles constituent un véritable commentaire. Dans l'ensemble, ce volume est

certainement un des meilleurs de la collection et on peut souhaiter que le reste du *Corpus dionysiacum* soit édité avec la même compétence. B. Botte.

E. Elorduy. *Ammonio Sakkas.* I : *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita* (Estudios onienses, Serie I, 7). — Oña (Burgos), Inprenta de la Facultad de Teología, 1959 ; in 8, 527 p.

Cet ouvrage, qui témoigne d'une très grande érudition, n'est pas d'une lecture facile et l'on ne peut dire que sa qualité dominante est la clarté. On ne voit pas très bien d'où part l'auteur ni où il veut arriver, puisqu'il doit encore publier un second volume. Le P. E. n'est pourtant pas un inconnu dans les études dionysiennes. Il y a une quinzaine d'années il publiait un article : *¿ Es Ammonius Sakkas el Seudo-Areopagita?* dans *Estudios eclesiásticos* 18 (1944) 504-557. A la question posée dans le titre, il répondait affirmativement. Cependant on pouvait objecter qu'Ammonius étant considéré comme un apostat, cette identification était impossible. Le P. E. consacra à cette question un nouvel article : *Ammonio Sakkas. La legenda de su apostasía*, dans *Pensamiento* 3 (1947) 5-27, dans lequel il réhabilitait Ammonius. Mais il ne s'agissait pas seulement de l'identification d'un anonyme. Attribuer le *corpus dionysiacum* au maître d'Origène obligeait à revoir la question des relations mutuelles des néoplatoniciens. Il devenait impossible de faire dépendre le Pseudo-Denys de Plotin et de Proclus, mort en 487. C'est à cette question qu'est consacrée la première partie du volume qui nous est présenté aujourd'hui. Le P. E. fournit toute la documentation. Il donne en colonnes parallèles la version du *De malorum subsistentia* de Proclus, faite par Guillaume de Moerbeke, les textes platoniciens apparentés et ceux du Pseudo-Denys. La deuxième partie est consacrée à l'identification d'Ammonius, et nous retrouvons ici pour une part ce que l'auteur a déjà exposé dans ses précédents articles. La troisième partie est encore à paraître. C'est là sans doute que le P. E. achèvera sa démonstration de l'identification du Pseudo-Denys avec Ammonius.

Cette thèse n'a guère reçu d'adhésions, et il n'est pas probable qu'elle en reçoive beaucoup à l'avenir, car elle se heurte à trop d'invraisemblances. Le problème dionysien ne peut se résoudre uniquement à partir de l'évolution des idées. Il y entre aussi des éléments d'ordre historique, notamment pour la liturgie. Celle qui est supposée par le Pseudo-Denys ne peut être une liturgie du III^e^ siècle et moins encore une liturgie alexandrine. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à prendre dans l'ouvrage du P. E. Le procès d'apostasie d'Ammonius mérite d'être révisé et, d'autre part, la disparition du stoïcisme comme école philosophique et l'apparition du néoplatonisme posent un problème qui n'a pas été étudié avec assez de soin. Mais il est regrettable que les idées justes du P. E. soient associées à une thèse insoutenable. B. Botte.

E. Sestan. *Stato e Nazione nell'alto Medio Evo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania.* — Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1952 ; in 8, 373 p. L. 1700.

M. S. s'est proposé de rechercher les facteurs et influences qui ont contribué au haut moyen âge à la formation lointaine de trois grandes nations européennes modernes : les nations italienne et française, qui ont vu le jour dans le sein maternel de la Romanité ; la nation germanique, qui doit aussi la vie au concours de l'héritage antique.

M. S., posant tout d'abord le problème de cette élaboration « nationale », discute principalement la valeur des concepts de « nation » et d'« état » qui dans

leur signification moderne ne peuvent être appliqués qu'avec beaucoup de réserves aux entités médiévales. Puis il décrit cette lente formation des nationalités à partir du cosmopolitisme impérial romain, à travers les invasions germaniques et la désagrégation ethnico-politique occidentale jusqu'à l'époque carolingienne. G. MICHIELS.

E. HABEL. *Mittellateinisches Glossar.* Unter Mitwirkung von F. GRÖBEL herausgegeben. 2. Auflage. — Paderborn, F. Schöningh, 1960 ; in 8, VIII p. et 432 col. Mk. 9, rel. 12.

Cette deuxième édition reproduit substantiellement la première. Une courte préface avertit qu'il y a quelques corrections et même quelques additions dans la mesure où la technique de l'impression le permettait. C'est dire que ces changements sont minimes, car la mise en page est identique et je suppose qu'il s'agit d'une reproduction photomécanique. Nous n'avons donc rien à ajouter à la recension de la première édition (*Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, 448).

B. BOTTE.

H. KUSCH. *Einführung in das lateinische Mittelalter.* Bd. I : *Dichtung.* — Halle (Saale), M. Niemeyer, 1957 ; in 8, XL-683 p. Mk. 38.

Ce volume est le premier d'une anthologie de la littérature latine du moyen âge. Deux volumes seront consacrés à la poésie, l'un donnant les textes, l'autre le commentaire. Il en sera de même pour la prose. Nous n'avons dans ce premier volume que le texte des poésies choisies, qui vont de Venance Fortunat jusqu'au XIII[e] siècle. Elles sont disposées, autant que possible, suivant l'ordre chronologique combiné avec un ordre géographique et la distinction des genres littéraires. Il n'y a aucune introduction ni aucune note ni apparat. L'éditeur nous prévient qu'il a parfois changé le texte des éditions qu'il a pris comme base, mais il s'en expliquera dans le volume de commentaire. Par contre chaque pièce est accompagnée d'une traduction allemande. Il est difficile, dans ces conditions, de porter un jugement sur cet ouvrage. L'intérêt n'en est pas dans les textes qui sont accessibles dans des éditions critiques, mais dans le commentaire qui en sera donné. On pourrait discuter le choix des pièces ; mais il est impossible de trouver des critères rigides. Il faut donner un choix assez large qui représente les divers genres littéraires et les techniques différentes, mais cela laisse une grande liberté. On ne peut demander non plus qu'une anthologie de ce genre ne donne que des chefs-d'œuvres, sous peine de fausser l'idée qu'on peut se faire de la littérature du moyen âge. Dans l'ensemble le choix des pièces est heureux et varié et va de la poésie liturgique jusqu'à la chanson à boire : *Vinum bonum et suave | bibit abbas cum priore | et conventus de peiore | bibit cum tristitia,* en passant par l'histoire du renard dans l'*Ecbasis.* Nous attendrons le commentaire pour juger de l'œuvre de M. K., et nous souhaitons qu'il ne tarde pas à paraître.

B. BOTTE.

CH. W. HENRY O. S. B. *Canonical Relations Between the Bishops and Abbots at the Beginning of the Tenth Century.* A Dissertation (Catholic University of America, Canon Law Studies, 382). — Washington, Catholic University of America Press, 1957 ; in 8, VIII-220 p. Dl. 3.

Dom H. nous livre, en fait, un aperçu historique sur le développement des relations canoniques entre évêques et abbés depuis les origines du monachisme chrétien jusqu'au milieu du X[e] siècle.

De sa thèse se dégagent quelques grandes constatations. Suite au concile d'Arles (455), la juridiction épiscopale sur les abbayes est limitée à des fonctions plus purement administratives tandis que l'abbé jouit d'une juridiction complète sur les affaires internes de son abbaye et exerce son autorité sur la « laica multitudo » et les « clerici ». La centralisation des monastères, opérée par saint Benoît d'Aniane au IX^e siècle, renforce la position juridique des moines par rapport à l'évêque diocésain. Plusieurs abbayes élisent librement leur abbé. Durant la période des invasions (IX^e siècle), la fonction abbatiale affirme toute sa puissance. Au X^e siècle est reconnue à Cluny, par voie de chartes ou de coutumes, une totale exemption de l'évêque. Cependant, là où les abbayes ne possèdent pas de tels privilèges, les évêques maintiennent leur droit traditionnel de surveillance. Les laïques, en soutenant les privilèges abbatiaux, permettent aux abbayes d'échapper de plus en plus au contrôle épiscopal. La papauté aussi, bien qu'encore faible, protège au début du X^e siècle l'exemption monastique dans les premières phases de son développement. G. Michiels.

A. Michel. *Die Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam, ein Werk Humberts, des späteren Kardinals von Silva Candida* (Bayer. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., Sitzungsber. 1957, Heft 1). — München, Verlag der Bayer. Akad. der Wissensch., 1957 ; in 8, 55 p. Mk. 5.50.

Depuis sa publication par J. Grimm, *Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jahrhunderts*, Göttingen 1838, p. 243-330, l'*Ecbasis* a déjà suscité toute une littérature, mais on ne s'est guère soucié de son auteur, pas plus que pour d'autres fabliaux du même genre. C'est par une suggestion de K. Hauck que M. M. a été mis sur la piste de Humbert, moine de Moyenmoutier, plus tard cardinal de Silva Candida. C'est cette hypothèse de travail qu'il essaie de vérifier au moyen des allusions historiques et des indices internes. L'*Ecbasis* doit avoir été rédigée vers 1043-1046, ce qui répond à la période d'activité de Humbert. D'autre part on peut retrouver des analogies avec ses œuvres, compte tenu évidemment du genre très spécial de la poésie. L'hypothèse est vraisemblable, mais on ne peut dire que la démonstration soit en tout point convaincante. B. Botte.

J. Semmler. *Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm in 11. und 12. Jahrhundert* (Rheinisches Archiv, 53). — Bonn, L. Röhrscheid, 1959 ; in 8, 398 p. et 5 pl. Mk. 29.

Le monastère de Siegburg a été fondé vers 1068 par l'archevêque Annon de Cologne, qui y introduisit des moines de Fruttuaria. Il devint aussitôt un centre très actif de réforme.

M. S. considère l'étendue de ce mouvement réformateur (groupes de Siegburg, de Saint-Pantaléon, de Brauweil, de Gladbach et de moniales), ses relations avec l'épiscopat de Cologne, son attitude successivement dans la querelle des investitures, vis-à-vis du ministère des âmes, de la tutelle claustrale, de la ministérialité, de la nouvelle classe des convers, dans la question de la centralisation monastique, pour terminer par une comparaison avec les réformes de Gorze, de Hirsau, des abbayes liégeoises d'observance clunisienne, de Cîteaux et des chanoines réguliers.

A l'encontre d'autres groupes réformateurs de la « cluniazensische Spätreform », Siegburg a travaillé en collaboration avec l'épiscopat, ne s'opposant point au ministère des âmes et à la ministérialité claustrale. Ce groupement réformateur manifesta néanmoins son attitude antiséculière par ses tendances centralisatrices et par son opposition à toute tutelle laïque. L'originalité de son programme de

réforme a d'ailleurs été fortement compromise par cette étroite soumission à l'épiscopat. L'imposition de l'*una consuetudo*, base de toute réforme monastique depuis Benoît d'Aniane, l'a de plus obligé à adopter des usages communs à d'autres groupes réformateurs clunisiens contemporains.

M. R. a entrepris cette monographie d'une manière très consciencieuse. Son étude est d'autant plus précieuse que la réforme de Siegburg était fort mal connue jusqu'à présent. L'ouvrage contient une abondante bibliographie et divers index. G. Michiels.

C. H. Lawrence. *St. Edmund of Abingdon. A Study in Hagiography and History.* — Oxford, Clarendon Press, 1960 ; in 8, x-339 p. et 1 pl. Sh. 60.

M. L. s'est donné pour tâche de mieux faire connaître saint Edmond d'Abingdon (1180-1240), dont la vie publique offre le plus grand intérêt pour l'étude de l'histoire anglaise du XIII[e] siècle.

Dans une première partie de son étude, M. L. présente les différentes sources littéraires qui nous renseignent sur le saint : le *Quadrilogus* ou recueil de dépositions de quatre témoins au procès de canonisation, la *Vita* par Eustache de Faversham, celle par Matthieu Paris, celle dite de Pontigny et trois Vies d'auteurs anonymes. Dans une seconde partie il retrace la carrière du saint : son milieu familial, ses activités à Oxford, à Paris, à Salisbury, son élection au siège de Cantorbéry (1233) et ses incidences politiques, son entourage, ses activités épiscopales. Une dernière partie contient les textes inédits du *Quadrilogus* et de la *Vita S. Edmundi auctore Eustachio*, ainsi que de la *Vita S. Edmundi auctore Matthaeo Parisiensi*. En appendice, des lettres de postulation pour sa canonisation, une liste de ses *Acta* comme archevêque de Cantorbéry, une liste d'archives de canonisation et d'autres documents conservés dans le trésor de la cathédrale de Sens. L'ouvrage est doté d'un bon index onomastique.

On ne peut que féliciter M. L. de son étude critique sur la tradition hagiographique de saint Edmond, qui lui a permis de faire la pleine lumière sur cet important personnage. G. Michiels.

P. Sambin. *Ricerche di storia monastica medioevale* (Miscellanea erudita, 9). — Padova, Editrice Antenore, 1959 ; in 8, 197 p. et 1 pl. L. 2000.

Ce volume contient une série d'études sur la vie monastique dans la région de Padoue aux derniers siècles du moyen âge.

Il monastero di S. Giovanni Battista del Venda dalle origini alla riforma olivetana e la omonima confraternità (p. 1-32), rappelle les origines de ce monastère, situé dans les environs de Padoue, qui fut d'abord un célèbre ermitage sous le vocable de S. Michel, et celles de la confraternité qui en dépendait. — *Ildebrandino Conti e l'introduzione dei monaci olivetani a Padova* (p. 33-52), explique pourquoi I. Conti, évêque de Padoue, fit appel aux Olivétains en 1348, témoignant de son attachement à cette famille bénédictine. — *Una donazione di Filippo di Mézières ai Certosini, 1378* (p. 53-56) : il s'agit d'une donation faite à la chartreuse de Montello (Trévise). — *Schede per la biografia di Ludovico Barbo* (p. 57-67) : notes biographiques sur le réformateur de l'abbaye de Sainte-Justine de Padoue (études universitaires, profession monastique, participation controversée au concile de Constance, rapports avec Martin V et Eugène IV). — *Sulla riforma dell'ordine benedettino promossa da S. Giustina di Padova* (p. 69-122), traite successivement de l'état de Sainte-Justine avant sa réforme ; d'un prophète de cette réforme, Marc de Cles ; d'un moine Roland de Casale, passé de l'ancienne

à la nouvelle observance ; du premier monastère gagné à cette réforme, Saint-Fortunat de Bassano ; de l'action des moines étrangers dans ce mouvement de réforme, de 1409 à 1424. — *Niccolò da Ferrara e i suoi chierici secolari, 1438-1450* (p. 123-130). En appendice figure le texte de 24 documents latins auxquels renvoient les études de cette bonne contribution à l'histoire monastique padouane. G. Michiels.

Notes bibliographiques.

E. Golla. *Zeittafel zur Geschichte der katholischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters 1453.* — Paderborn, F. Schöningh, 1958 ; in 8, 80 p. Mk. 2.40.

Cette table chronologique signale dans l'ordre de leur apparition tous les grands événements qui ont marqué l'histoire de l'Église depuis le temps du Christ jusqu'à la fin du moyen âge. Elle ne remplace point les manuels d'histoire ecclésiastique, mais constitue néanmoins un très précieux aide-mémoire et un guide éclairé pour tous ceux qui veulent connaître rapidement les grands moments de la vie de l'Église. G. Michiels.

E. Lôpez-Doriga y Oller S. I. *San Pedro y el romano pontífice.* Estudio histórico-crítico (Centro de cultura religiosa superior, 16). — Cádiz, Editorial Escelicer, 1957 ; in 12, 325 p. Pes. 50.

Ouvrage de vulgarisation traitant du primat de Pierre et de ses successeurs à Rome. La doctrine catholique y est exposée et défendue sans grand effort d'originalité. Les pages 150-171 étudient le primat de l'évêque de Rome dans les témoignages allant de *I Clem.* à Tertullien. C. Van Puyvelde.

M. Jourjon. *Ambroise de Milan* (Église d'hier et d'aujourd'hui). — Paris, Éditions ouvrières, 1956 ; in 8, 126 p. Fr. 3.30.

Cette collection se propose de présenter aux fidèles de notre temps quelques-unes des meilleures pages du passé chrétien. Après Basile le Grand et Ignace d'Antioche, voici une petite anthologie d'Ambroise de Milan.

L'introduction (p. 11-37) met en relief la personnalité de saint Ambroise et les événements marquants de sa vie, en une suite d'anecdotes très vivantes mais d'inégale valeur, le tout assorti de considérations sur un ton paterne un peu irritant. Il aurait été utile de rappeler en deux mots en quoi consiste l'hérésie d'Arius dont il est souvent question. Le ton se veut résolument actuel et accessible. L'intention est louable mais entraîne parfois à des fautes de goût : « *louchait du côté de* l'hérésie » (p. 14), ou à des anachronismes : « Ambroise avait pour première tâche d'être *séminariste* » (p. 17) ; « *Monseigneur* n'était pas intimidant » (p. 37).

Suivent, en traduction, des extraits bien choisis (p. 43-124), groupés non d'après les œuvres, mais d'après certains thèmes. On trouvera quelques pages des œuvres exégétiques (*Explanatio in Ps. 118, Expositio in Lucam*), des œuvres morales et dogmatiques (*De officiis ministrorum, De virginibus, De paenitentia*), des *Lettres*, et surtout du *De sacramentis*. Le style de la traduction est assez disparate. Elle est dominée par une recherche évidente d'expressions usuelles, voire populaires, parfois au détriment de la justesse : p. 100, « Pierre nous semble... être *tombé bien bas* » (*posteaquam Petrus... lapsus uideretur*). A côté

de cela on est étonné de trouver des mots aussi littéraires et périmés que « effluves » (p. 96), « mander » (p. 97), « vétusté » (p. 105). Il y a enfin des approximations contestables : p. 100, « la triple confession t'a ainsi *remis sur pied* des chutes et rechutes » (*ut multiplicem lapsum... absolueret trina confessio*) ; ou des inélégances proches de l'incorrection : p. 105 et 106, « la veille qu'il souffrit ».

L'entreprise de la collection est utile et l'ouvrage atteint certainement son but. On louera également l'agrément de la présentation et de la mise en page. Un seul regret pour ce volume : si la pensée n'est pas trahie dans la traduction, celle-ci n'a cependant pas retrouvé le ton juste de saint Ambroise, qui savait allier une distinction naturelle à une familière simplicité. F. Petit.

O. Perler. *Le pèlerin de la Cité de Dieu.* Initiation à la spiritualité de saint Augustin. Traduction de R. L. Oeschlin, revue par l'auteur. — Paris, Bonne Presse, 1957 ; in 12, 191 p.

Cette modeste initiation s'appuie sur les textes de saint Augustin. Ceux-ci sont sertis dans un commentaire continu de la meilleure qualité. Les principaux thèmes sont : la vie contemplative, la lutte contre la chair, l'attirance de l'amour divin, l'Église, l'eucharistie, la Trinité, la cité de Dieu. M. P. a raison de laisser autant que possible la parole à Augustin, car en ses formules « passe le souffle brûlant de son âme ardente ; en elles couve une étincelle cachée, capable d'allumer une flamme nouvelle ». C. Van Puyvelde.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 15 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 15). — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, 250 p. Mk. 23.50, rel. 26.

Voici le sommaire de ce nouveau volume de la collection dirigée par M. J. Vincke.

J. Tarracó, *Angelus Silesius und die spanische Mystik. Die Wirkung der spanischen Mystik auf den « Cherubinischen Wandersmann »* (p. 1-150). Angelus Silesius (1624-1677), converti au catholicisme, prêtre en 1661, rédigea des traités théologiques qui furent controversés par les Luthériens. Il se plaça aussi au sommet de la mystique allemande. M. T. consacre une longue étude à l'influence assez éclectique de la mystique espagnole sur son grand traité mystique, y découvrant principalement l'apport des spiritualités ignatienne et carmélitaine.

H. Flasche, *Syntaktische Untersuchungen zu Santa Teresa de Jesús* (p. 151-174), constate que sainte Thérèse, à l'exemple de grands auteurs médiévaux, a usé dans ses écrits de formes grammaticales assez recherchées ou compliquées.

E. M. Vetter, *Der verlorene Sohn und die Sünder im Jahrhundert des Konzils von Trient* (p. 175-218), s'étend sur ce thème fréquemment traité dans l'art ou la littérature de l'époque.

C. Bauer, *Die wirtschaftlichen Machtgrundlagen Karls V.* (p. 219-229), établit l'inventaire du potentiel économique de Charles-Quint.

S. Cirac, *Una embajada de Bayaceto II al Gran Capitán y un tratado de amistad del Sultán con los Reyes Católicos en 1504* (p. 230-240).

J. Vincke, *Deutsche Schicksale in Spanien. Deutsche im Gefolge Peters von Portugal bei seinem Kampf um die aragonische Krone, 1464-65* (p. 241-245).

F. Stegmüller, *Das Raimundus-Lullus-Institut der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.* (p. 246-250). Cet Institut s'est chargé de l'édition critique du *Corpus Lullianum Latinum.* G. Michiels.

A. Simon. *Inventaires d'archives* (Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, Cahiers, 3). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1957 ; in 8, 40 p. Fr. 45.

M. S. présente successivement les Papiers Villermont, les Archives de la nonciature à Bruxelles, les Archives des Églises protestantes belges.

Les Archives Villermont sont d'une richesse considérable pour l'histoire contemporaine, non seulement de la Belgique mais encore de la France (affaire du comte de Chambord), de l'Italie, de l'Espagne (événements carlistes) et d'autres pays européens (chemins de fer d'Autriche et de Turquie). Elles permettent de remonter jusqu'à la période napoléonienne. Ces copieuses archives familiales sont déposées au château de Boussu-en-Fagne (Belgique).

Durant la nonciature de Ledochowski (1861-1866), le Saint-Siège donna l'ordre de transporter à Rome toutes les archives des nonciatures ; elles constituent à la Secrétairerie d'État un fonds spécial, l'*Archivio delle nunziature*. M. S. publie l'inventaire des documents qui se rapportent aux nonciatures de Bruxelles, de 1835 à 1875. Ces archives sont d'une grande importance pour l'histoire religieuse, politique et même économique de la Belgique.

Quant aux Archives des Églises protestantes belges, elles offrent une foule de détails sur la liberté de l'enseignement et l'organisation scolaire, sur la liberté des cultes, sur les œuvres sociales en ce pays. M. S. publie l'inventaire des archives de l'Église évangélique de Liège. G. Michiels.

G. K. Malone. *The True Church : A Study in the Apologetics of Orestes Augustus Brownson* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 29). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1957 ; in 8, v-114 p.

O. A. Brownson (1803-1876), après avoir adhéré à un certain nombre de confessions protestantes, sentit de plus en plus que seule l'Église catholique donnait les garanties d'autorité qui lui semblaient indispensables en matière religieuse, comme d'ailleurs dans la vie politique. C'est ce qui explique en grande partie sa conversion au catholicisme en 1844, et ce qui est l'essentiel de son apologétique de l'Église. Dès sa conversion il se fit, par la plume et la parole, le défenseur de l'Église catholique face à un public qui, dans la Nouvelle Angleterre d'alors, n'était guère caractérisé par des jugements objectifs. M. M. s'étend en particulier sur l'exposé apologétique qu'il fit en 1845 et 1846, dans les volumes de la *Brownson's Quarterly Review*, et plus tard dans son autobiographie *The Convert* (New York 1856). Ajoutons que ce travail très intéressant s'appuie sur les œuvres publiées de Brownson et sur ses œuvres inédites, conservées dans les archives de l'Université de Notre Dame. F. Vandenbroucke.

TABLES

I. ARTICLES ET MEDIAEVALIA

J. Beumer S. J. Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor 248

B. Botte O. S. B. Un passage difficile de la *Tradition apostolique* sur le signe de croix 5

J. Bouvy S. J. Les questions sur la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud 290

O. Brooke O. S. B. The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St Thierry in the *Aenigma fidei* (*to be continued*) 193

P. Glorieux. Les *Lectiones duae super Marcum* de Gerson 344

P. Glorieux. Peut-on identifier *P. de Ang.* ? 148

J. Gribomont O. S. B. *Ecclesiam adunare.* Un écho de l'eucharistie africaine et de la *Didachè* 20

B. Hirsch-Reich. Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden 141

P. Jay. Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire 133

E. Jeauneau. Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien 212

O. Lottin O. S. B. Questions inédites de Hugues de Saint-Victor (*fin*) 42

L. Ott. *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis* 29

J. B. Schneyer. Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne O. P. 67

Chr. Thouzellier. La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca 267

D. Van den Eynde O. F. M. La *Summa Sententiarum* source des *Sententiae Sidonis* 136

II. COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

ADRIAEN M., v. S. HIERONYMI *Opera* 367
ALGERMISSEN K., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
ALLEAU R. *De la nature des symboles* 187
ALTANER B. *Patrología*. Traducida por E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ-DEL VAL .. 166
ALTANER B. *Patrologie* 166
ALTMANN A., STERN S. M. *Isaac Israeli* 178
AMBROISE. *Traité sur l'évangile de Luc* II. Par G. TISSOT 170
AMIOT F. *Vie de N. S. Jésus-Christ* 163
Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte XI 183
Archives de l'Église d'Alsace XXVI 184
AVERROES. *On « De generatione et corruptione » Middle Commentary*. By S. KURLAND 179
AVERROIS *Commentarium medium et Epitome Arist. De gener. et corrupt.* Rec. S. KURLAND 179
AVICENNA'S *De anima*. Ed. by F. RAHMAN 179
BAKOŠ J., v. IBN-SINA 178
BAUMGARTNER W., v. L. KÖHLER 155
Bíblia VII. Per B. UBACH .. 155
Bibliographia patristica III. Hrsg. von W. SCHNEEMELCHER 360
Bibliothèque nationale. Catalogue général des mss latins IV 154
BIDEZ J., v. SOZOMENUS 368
BLATT F., v. *Novum glossarium* 173
BÖER L., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
BONAFEDE G. *Spiritualismo*.. 188
BONNEFOY J.-F. *La primauté du Christ* 162
BORNKAMM G. *Studien zu Antike und Christentum* II .. 161
BORNKAMM G., v. H. VON CAMPENHAUSEN 182
BRLEK M. *Rukopisi* I 154
BUCHHEIT V. *Studien zu Methodios von Olympos* 364
BUIS P. *Josias* 182
BUNTE W., v. *Mischna* 158
BURG A. M. *Marienthal* 186
BUYTAERT E. M. *Eusèbe d'Émèse* II 168
CAMPENHAUSEN H. VON, BORNKAMM H. *Bindung und Freiheit* 182
CORRENS D., v. *Mischna* 158
CUEVAS E., v. ALTANER 166
CUTTAT J.-A. *La rencontre des religions* 186
DE GANDILLAC M., v. DENYS L'ARÉOPAGITE 368
DE LAGARDE P., v. HIERONYMI *Opera* 367
DELESALLE J. *Cet étrange secret* 188
DENYS L'ARÉOPAGITE. *Hiérarchie céleste*. Par R. ROQUES, G. HEIL, M. DE GANDILLAC 368
DE SOLAGES B. *Synopse grecque des Évangiles* 358
DE TONQUÉDEC J. *Principes de la philosophie thomiste* II, 1 187

DE VAUX R. *Institutions de l'A. T.* I 157
Dictionnaire encyclopédique de la Bible 357
DOMÍNGUEZ-DEL VAL U., v. ALTANER 166
ELORDUY E. *Ammonio Sakkas* I 370
Enchiridion de Verbo incarnato. Collegit B. M. XIBERTA 190
Evangeliarium Assemani II. Vydal J. KURZ 177
Évangile de Thomas. Éd. par A. GUILLAUMONT, H. CH. PUECH, W. TILL, YASSAH 'ABD AL MASIH 165
FECKES C., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
FLOËRI F., v. *Homélies pascales* 365
FRANCESCHINI AET., v. *Itinerarium* 171
GAECHTER P. *Petrus und seine Zeit* 165
GÉLASE Ier. *Lettre contre les Lupercales.* Par G. POMARÈS 171
GERHARDSSON B. *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* 358
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XIV 184
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XV 375
GIET S. *L'Apocalypse et l'histoire* 160
GOLLA E. *Zeittafel zur Geschichte der kathol. Kirche* 374
GREGORII NYSSENI *Opera* I : *Contra Eunomium,* ed. W. JAEGER. VI : *In Cant. Cant.,* ed. H. LANGERBECH 365
GRÖBEL F., v. E. HABEL 371
GUILLAUMONT A., v. *Évangile de Thomas* 165
HABEL E. *Mittellateinisches Glossar.* Mit F. GRÖBEL hrsg. 371
HANSEN G. C., v. SOZOMENUS 368
HEIL G., v. DENYS L'ARÉOPAGITE 368
HENGSTERBERG H.-E. *Philosophische Anthropologie* .. 189
HENRY CH. W. *Canonical Relations between Bishops and Abbots* 371
HENRY P., v. PLOTINI *Opera* 359
HENRY R., v. PHOTIUS 174
S. HIERONYMI *Opera* I : *Exegetica,* 1 : *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos...,* cura P. DE LAGARDE. *Commentarioli in Psalmos,* cura G. MORIN. *Commentarius in Ecclesiasten,* cura M. ADRIAEN. II : *Homiletica. Tractatus in psalmos,* ed. G. MORIN 367
Homélies pascales III : *Homélie anatolienne,* par F. FLOËRI et P. NAUTIN 365
IBN KHALDÛN. *The Mugaddimah.* By F. ROSENTHAL .. 180
IBN-SINA. *Psychologie* I-II. Par J. BAKOS 178
Itinerarium Egeriae. Ed. AET. FRANCESCHINI 171
JAEGER W., v. GREGORII NYSSENI *Opera* 365
JOURJON M. *Ambroise de Milan* 374
KAISER O. *Mytische Bedeutung des Meeres* 156
KÖHLER L., BAUMGARTNER W. *Supplementum ad Lexicon in V. T. libros* 155
Koptisch-gnostische Schriften I : *Pistis Sophia...* hrsg. von C. SCHMIDT u. W. TILL. 3. Aufl. 361
KURLAND S., v. AVERROES et AVERROIS 180, 179
KURZ J., v. *Evangeliarium Assemani* 177
KUSCH H. *Einführung in das lateinische Mittelalter* I : *Dichtung* 371

LANGERBECH H., v. GREGORII NYSSENI *Opera* 365
LAWRENCE C. H. *St. Edmond of Abingdon* 373
LEVIE J. *La Bible* 155
LEWIS G., v. PLOTINI *Opera* 359
Lexikon für Marienkunde. Lief. 1-5. Hrsg. von K. ALGERMISSEN, L. BÖER, C. FECKES, J. TYCIAK 164
LÓPEZ-DORIGA Y OLLER E. *San Pedro y el romano pontífice* 374
LOWE E. A. *Codices Latini antiquiores* VIII 172
MALONE G. K. *The True Church* 376
MARC A. *L'être et l'esprit* 188
MARROVICS R. *Grundsätzliche Vorfragen* 192
MESLIN M., v. VINCENT DE LÉRINS 182
MICHEL A. *Ecbasis cuiusdam captivi* 372
MICHIELS A. *Index verborum in Tertulliani De praescriptione* 361
Mischna I : *Seharim* 5. Von D. CORRENS 158
Mischna VI : *Toharot* 9. Von W. BUNTE 158
MORIN G., v. HIERONYMI *Opera* 367
NAUCK W. *Tradition und Charakter des ersten Johannesbriefes* 159
NAUTIN P., v. *Homélies* 365
NIEWALDA P. *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium* 162
NORDHUES P. *Kirchenbegriff des Louis de Thomassin* .. 181
Novum glossarium Latinitatis. Ma. Praefuit F. BLATT 173
OAKLEY A. *The Orthodox Liturgy* 183
OECHSLIN R. L., v. O. PERLER 375
OGG G. *De pascha computus* .. 167
ORIGENES *Werke* IX : *Homilien zu Lukas.* Hrsg. von M. RAUER 361
ORTIZ DE URBINA I. *Patrologia syriaca* 167
OWENS J. *St. Thomas and the Future of Metaphysics* 187
PAULIN A. *S. Cyrille de Jérusalem catéchète* 364
PERLER O. *Pèlerin de la Cité de Dieu.* Trad. R. L. OECHSLIN 375
PHOTIUS. *Bibliothèque* I-II. Par R. HENRY 174
PIEPER J. *Glück und Kontemplation* 192
PLOTINI *Opera* II : *Ennéades IV-V,* ed P. HENRY et H. R. SCHWYZER. Anglice vertit G. LEWIS 359
POMARÈS G., v. GÉLASE Ier .. 171
PORTER W. S. *The Gallican Rite* 183
PUECH H.-CH., v. *Évangile de Thomas* 165
QUISPEL G., v. *Évangile de Thomas* 165
RAHMAN F., v. AVICENNA .. 179
RAHNER K. *Über die Schriftinspiration* 156
RASOLO L. *Dilemne du concours divin* 189
RAUER M., v. ORIGENES 361
REUSS J. *Matthäus-Kommentare* 159
RONDET H. *Théologie du péché* 191
ROQUES R., v. DENYS L'ARÉOPAGITE 368
ROSENTHAL F., v. IBN KHALDÛN 180
Royauté de l'Immaculée 190
Saggi storici intorno al Papato 185
SALIN E. *La civilisation mérovingienne* IV 172
SAMBIN P. *Ricerche di storia monastica medioevale* 373
SCHILLING O. *Höhlenfunde vom Toten Meer* 359

Schlier H. *Mächte und Gewalten im N. T.* 161
Schmaus H. *Von den letzten Dingen* 191
Schmidt C., v. *Koptisch-gnostische Schriften* I 361
Schneemelcher W., v. *Bibliographia patristica* III .. 360
Schwartz E. *Gesammelte Schriften* III-IV 167
Schwyzer H. R., v. Plotini *Opera* 359
Semmler J. *Klosterreform von Siegburg* 372
Sestan E. *Stato e nazione nell' Alto Medio Evo* 370
Simon A. *Inventaires d'archives* 376
Sozomenus. *Kirchengeschichte.* Hrsg. von J. Bidez, G. C. Hansen 368
Stakemeier E. *Liborius und Bekennersbischöfe von Le Mans* 366
Stern S. M., v. Altmann .. 178
Thoby P. *Le crucifix* 163
Thurnheysen E. *La foi et les œuvres* 160
Till W., v. *Évangile de Thomas* 165
Till W., v. *Koptisch-gnostische Schriften* 361
Tissot G., v. Ambroise 170
Treu K. *Synesios von Kyrene* 367
Tyciak J., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
Ubach B., v. *Biblia* 155
Vincent de Lérins. *Commonitorium.* Par M. Meslin .. 182
Weber R., v. *Itinerarium Egeriae* 171
Xiberta B. M., v. *Enchiridion* 190
Yassah ʿAbd al Masih, v. *Évangile de Thomas* 165

III. MANUSCRITS

Arras, *Ville, 304* : 114 ; *759* : 87 ; *1018* : 68.
Assise, *Comm., 432* : 68.
Avignon, *Bibliothèque de J. L.-D. de Cambis, 180* : 147.
Musée Calvet, 38 : 68 ; *301* : 129 ; *304* : 68-70, 74-78, 81, 83-95, 97-102, 104-132 ; *601* : 68, 69, 72-76, 78-80, 82, 92, 93, 101, 103, 114, 117, 119, 121, 125, 128-130 ; *606* : 68 ; *608* : 68.
Avranches, *Ville, 226* : 220.
Bâle, *Univ. A. X. 56* : 68 ; *B. X. 19* : 68.
Bamberg, *Stadtbibl., Class. 40* : 222, 225 ; *Q. VI. 30* : 238.
Berlin, *Staatsbibl., Lat. Fol. 744* (*Görres 41*) : 40.
Berne, *Ville, 266* : 225, 237 ; *460* : 29.
Bologne, *Univ., 2832* : 226.
Bordeaux, *Ville, 148, 282, 295, 309* : 68.
Bruges, *Ville, 153* : 39 ; *208* : 303 ; *266, 267* : 68 ; *304* : 68, 103.
Bruxelles, *Bibl. roy., 11614* (*1542*) : 303.
Cambridge, *Gonv. Caius Coll., 300* : 153.
Trinity Coll., B. 15. 38 : 87.
Charleville, *Ville, 83* : 68 ; *114* : 194 ; *144* : 273 ; *235* : 68.
Copenhague, *Bibl. roy., Gl. Kgl. S. 1910* : 225.
Douai, *Ville, 360-366* : 29 ; *434* : 292, 294, 295.
Erfurt, *Amplon., Oct., 87* : 217.
Erlangen, *Univ., 304, 305* : 68 ; *322* : 87.
Escurial, *d. III. 17* : 68, 69, 71-

73, 78-82, 84, 85, 88-91, 93-104, 106, 110, 111, 114, 116, 118, 121.
Évreux, *Ville, 19* : 225.
Édimbourg, *Advocate's Library, 18. 5. 19* : 21.
Florence, *Laur., Aedil. 164* : 148 ; *Plut. 33 dext. 1* : 151 ; *S. Marco 310* : 213-247.
Naz., Conv. soppr. E. 8. 1398 : 221, 237.
Graz, *Univ., 838* : 68 ; *1428* : 68.
Klosterneuburg, *Stift, 858* : 68.
Laon, *Ville, 449* : 226 ; *471* : 137.
Linz, *Stud.-Bibl., 284* : 68.
Londres, *Brit. Mus., Add. 11439* : 147 ; *16380* : 228, 229.
Lambeth Pal., 427 : 277.
Madrid, *Nac., 1114* : 268, 272, 277, 283.
Metz, *Ville, 1230* : 32, 39.
Munich, *Clm 3558, 5596, 7562, 8737, 12661, 12691* : 68 ; *13585* : 68, 72, 73, 75, 77, 82-87, 91-94, 96-98, 100, 101, 104, 105, 107-113, 115, 118, 121, 122, 125, 126, 128, 129 ; *14166* : 33 ; *14237* : 68 ; *14557* : 225 ; *14761* : 97 ; *19541, 26700, 26814* : 68.
Munster, *Univ., 637* : 68.
Oxford, *Bodl., 4* : 87 ; *356* : 264.
Corp. Chr. Coll., 250 : 229 ; *255A* : 147 ; *504* : 21.
Paris, *Arsenal, 711* : 229, 231.
Maz., 717 : 29 ; *1002* : 250, 257.
Nat., lat., 689 : 272 ; *3552* : 68, 69, 72-78, 81, 83, 84, 88, 89, 91, 92, 94, 98, 102, 104-111, 113, 114, 117, 125, 127 ; *3553* : 68, 72, 84, 88, 93-95, 108, 114, 124, 128, 129 ; *3554* : 68, 71, 115 ; *3736* : 68, 112 ; *6560, 6656* : 218 ; *10861* : 273 ; *11130* : 218 ; *13374* : 68, 70, 72-89, 104-113 ; *13446* : 268, 283 ; *14065* : 225, 237 ; *14506* : 29 ; *14515* : 250 ; *14572* : 150 ; *14799* : 68, 71-73, 75-77, 82, 84, 85, 90, 92-95, 97, 99, 100, 102-107, 109-115, 119, 121, 123, 124, 126-130, 132 ; *14905* : 345, 355 ; *14910* : 303 ; *14929* : 68, 85, 89 ; *14961* : 115 ; *14962* : 68, 73-76, 78, 79, 89, 92, 107-110 ; *14963* : 68, 77, 82, 85, 89, 90, 97, 100, 106-112, 129, 130 ; *14964* : 68, 73, 75-78, 81, 82, 84-86, 88-94, 96, 104, 105, 107, 109-125, 127, 132 ; *14966* : 68, 69, 71-85, 87-103, 105-109, 111-117, 119-121, 124-126, 128, 129 ; *14969* : 84, 106, 120, 129 ; *14973* : 68, 71, 72, 75-77, 85, 93, 94, 106, 113, 115, 124, 128, 130 ; *15025* : 218 ; *15130* : 213-247 ; *15962* : 68, 69, 72, 74, 76-79, 81, 82, 86-89, 91, 92, 94, 95, 99, 104-113, 115-132 ; *16217, 16218* : 226 ; *16508* : 97 ; *16610* : 218 ; *17488* : 345 ; *17516* : 68, 69, 72-75, 77, 82, 83, 86, 106, 108, 109, 120, 128, 129 ; *17880* : 226 ; *18181* : 68, 70, 72-131 ; *18275* : 218.
—, *nouv. acq. lat., 223* : 108 ; *1475* : 68, 72, 74, 76, 78-80, 82-84, 86, 88-103.
Prague, *Univ., V. H. 2, VI. d. 17* : 68.
Ravenne, *Classense, 472* : 153.
Roma, *Archives des Carmes, A. O. III. 556* : 147.
Vat., Borgh., 215 : 68.
—, *lat., 377* : 153 ; *1249* : 107 ; *1250* : 68, 70, 72-131 ; *1259* : 68, 87, 99, 104, 105, 107, 109-120, 122-129, 131 ; *1260* : 68, 83, 84, 91, 92, 98, 99, 102, 104, 106, 107, 110-112, 114-117, 119, 121-124, 127-131 ; *1261* : 68, 69, 74, 75, 77, 80, 86, 87, 89-97, 105, 107-109, 112-117, 119-124, 127, 128, 130, 131 ; *1263* : 86 ; *1270* : 102 ; *1345* : 136-141 ; *1500* : 226 ; *4860* : 146 ; *5982* : 303 ; *7669* : 296, 297, 300, 319.
—, *Palat., lat., 953* : 225.
—, *Regin., lat., 316* : 21.
—, *Ottob., 185* : 299 ; *205* : 153.

—, *Urbin., lat., 1140* : 222, 225, 243 ; *1389* : 243.
Rouen, *Ville, 553* : 225, 236 ; *636* : 68.
Saint-Florian, *Abbaye, 258* : 68.
Saint-Gall, *Abbaye, 348* : 20.
Saint-Omer, *Ville, 264* : 68.
Saint-Paul, *Ville, 102* : 68.
Sienne, *Comm., F. V. 19* : 150.
Soissons, *Ville, 128, 136, 316* : 68.
Stuttgart, *Landesbibl., H. B. I. 61* : 68 ; *theol. fol. 330* : 68.
Tolède, *Cathédrale, fol. 5-18* : 68.
Toulouse, *Ville, 337* : 68, 70, 72-83, 85-87, 89-96, 102-114, 118, 121, 123, 125-130.
Tours, *Ville, 378* : 345.
Troyes, *Ville, 1101* : 220, 222 ; *1209* : 68 ; *1381* : 220, 222 ; *1711, 1765, 1779, 1853, 1889* : 68.
Venise, *Marc., lat., XIII. 50 (4140)* : 226 ; *1870* : 243.
Vienne, *Nat., lat., 1433, 3914* : 68.

IV. NOMS CITÉS DANS LES ARTICLES

Absalon de Spingiersbach 266.
Acace 22.
Aigrain R. 277.
Alain de Lille 236, 239, 268, 281, 282.
Albert le Grand 248, 299.
Alexandre III 281.
Alexandre de Halès 290, 292-296, 298, 299, 301, 302, 319.
Alexandre Neckam 264, 265.
Altaner B. 268, 274, 277.
Alton E. H. 219.
Ambroise de Milan 57, 105, 271, 276, 277.
Ambroise (Pseudo-)34.
Anselme de Cantorbéry 202-204, 207, 208, 282.
Anselme de Laon 193, 219, 223, 227, 228.
Anselme de Liège 280.
Antonien 136.
Aristote 94, 104, 105, 108, 227, 228, 299, 313, 319, 322, 339, 340.
Arius 195, 275, 277, 278, 280, 282.
Arnaud de Bonneval 239.
Arnaud de Villeneuve 147.
Athanase d'Alexandrie 208, 211, 277.
Athanase (Pseudo-), voir *Symbolum Quicumque*.
Auer J. 290.
Augustin d'Hippone 29, 45, 47, 64, 82, 85, 86, 89, 92-95, 97-99, 103, 105, 107, 113, 120, 123, 126, 127, 134, 137-139, 141, 147, 202-204, 206-210, 227, 228, 236, 248, 272, 273, 277, 287, 288, 292, 297, 301, 302, 306, 309, 316, 319, 325, 327, 328, 330, 333, 334, 336, 338-340.
Augustin (Pseudo-) 34, 316, 317, 319.
Avicenne 292.

Baraut C. 275.
Barbet J. 225.
Bardy G. 274.
Baron R. 29, 32, 35, 36.
Barré H. 248-250, 257, 262-266.
Basile d'Ancyre 278.
Basile de Césarée 211.
Batllori M. 147.
Battifol P. 268.
Bayard L. 25, 133, 135.
Bède le Vénérable 58, 94, 121, 142, 144, 145, 248, 264, 265.
Bernard de Chartres 212, 234, 235.
Bernard de Clairvaux 30, 34, 85, 90, 93, 100, 101, 104, 120, 132, 140, 193, 207, 264, 267, 281, 283, 296, 321, 323, 324, 327, 329, 339.
Bernard de Fontcaude 268, 279, 281, 283.
Bernard Gui 67.
Bernard Raymond 280.
Berthold de Ratisbonne 279.
Bertola E. 283.

Bessarion 243.
Beumer J. 248-266.
Beyssier J. 280.
Bignami-Odier J. 146.
Billen A. V. 25.
Billerbeck P. 145.
Bliemetzrieder F. 137.
Bloomfield M. 147.
Blumenkranz B. 142-144, 147.
Boèce 90, 199, 206, 218-219, 221, 222, 227, 228, 237-239.
Bonaventure 297, 302.
Bonibert 236.
Bonsirven J. 26.
Borgnet A. 299.
Borst A. 283.
Bossuat R. 236, 239.
Botte B. 5-20.
Bouyer L. 201, 202, 208.
Bovy J. 290-343.
Brewer H. 276.
Brooke O. 193-211.
Browe P. 143.
Brunet A. 226.
Bruno d'Asti 266.
Bruylants P. 22.
Buck A. 236.
Bulst W. 227.
Buonaiuti E. 142-143, 145, 147, 275, 280.
Burkitt F. C. 25.
Burns A. E. 276, 277.

Cabrol F. 26.
Camelot P.-Th. 272, 278, 282.
Canones apostolorum 16, 17.
Canones Hippolyti 8, 17, 18.
Capelle B. 21, 22, 24, 27, 28.
Cappuyns M. 20, 211.
Cassiodore 111, 227.
Cécile (Ste) 273, 288, 289.
Cecilius 25.
Césaire d'Arles 271, 277.
Chalcidius 227, 228, 233, 237, 308.
Charma A. 231.
Châtillon J. 29.
Chavasse A. 21.
Chenu M.-D. 212, 240, 283.
Chevalier I. 208.
Chossat M. 140.
Christophe Landino 233.
Cicéron 116, 118, 227, 228, 237, 339.
Clément Ier de Rome 274.
Clément III 274.
Clerval A. 231.
Coathalem H. 261.
Coluccio Salutati 214, 242.
Combes A. 344.
Congar Y. M.-J. 267, 279, 280, 281.
Connolly R. H. 27.
Constantin l'Africain 228, 233.
Constitutiones apostolorum 7, 8, 17, 18.
Cottiaux J. 193, 194.
Cunningham F. L. B. 261.
Cyprien de Carthage 25-28, 60, 133-136.

d'Alès A. 136.
Davy M.-M. 202.
Déchanet J.-M. 194, 196-198, 200, 202, 203, 208-210.
de Ghellinck J. 136, 143, 235, 268, 274, 278, 283.
Dekkers E. 25, 273.
Delehaye H. 273.
Delhaye Ph. 212, 249, 250, 257.
Delisle L. 213.
de Lubac H. 239, 240.
Denifle H. 67.
Denys l'Aréopagite (Pseudo-) 106, 126, 131, 205, 210.
Denzinger H. 268, 276, 277, 278, 283.
de Régnon Th. 207, 208.
de Vic C. 267.
Didachè 20, 26-28.
Didot F. 313, 319, 322, 339, 340.
Dioscore (apocrisiaire) 23.
Dix G. 9.
Donat 227, 239, 240.
Donckel E. 146.
Dondaine A. 267-269, 282.
Dorenkemper M. 271, 276, 277, 279.
Doucet V. 148, 151, 153, 290.
Du Pin E. 344, 355.
Dupont J. 24.
Durand de Huesca 267-289.
Durand de Saint-Pourçain 150.

Echard J. 67.
Englhardt G. 299.
Épiphane 274, 277, 278.
Érasme 234.
Ethier A.-M. 203, 210.
Étienne (Maître) 227.
Étienne de Baugé 47.
Étienne de Reims 227.
Étienne de Salanhac 67.
Étienne de Vitry 227.

Eudes de Rosny 290.
Euric (roi des Wisigoths) 279.
Eutychès 282.
Evans E. 274.

Faucon M. 147.
Fauste de Riez 271.
Fischer B. 26.
Flatten H. 231.
Fliche A. 211.
Forest A. 211.
Fortunat 134.
Fournier P. 136, 141, 275.
Frickel M. 210.
Friedberg E. 274, 306.
Friedrich G. 24, 237.
Fritz G. 268, 278.
Frugoni A. 142-147, 275.
Fulbert de Chartres 236.
Fulgence (mythographe) 227, 233.

Gaar A. 273.
Gamber K. 26.
Gams B. 274.
Garin de Saint-Victor 262, 264.
Gautier d'Ascoli 226.
Gautier de Mortagne 140, 141.
Gélase Ier 21.
Gennade de Marseille 278.
Geoffroy d'Auxerre 146, 267.
Geoffroy de Clairvaux 279.
Geyer B. 219.
Gilbert de Holland 201.
Gilbert de la Porrée 193, 196, 199, 206, 207, 220, 282, 283, 284.
Gilles de Rome 150.
Gilson E. 201, 203, 204, 234, 236, 243.
Glorieux P. 148-153, 292, 344-356.
Glossa interlinearis 326.
Glossa ordinaria 319, 327.
Godefroid d'Admont 258, 266.
Godefroid de Saint-Victor 248-266.
Gonnet G. 267.
Gorce M.-M. 282.
Grabmann M. 29, 136, 238.
Gratarolus G. 224.
Gratien 274, 306.
Grégoire le Grand 29, 83, 96-100, 102, 106, 109, 111, 115, 119, 125, 130, 138, 205, 210, 227, 239, 240.
Grégoire de Nysse 210.
Gregory T. 212, 222, 231.
Gribomont J. 20-28.
Grundmann H. 146, 147.
Guenoux Ch. 226.
Guenther O. 22.
Guichard (arch. de Lyon) 267.
Guichard de Pontigny = Guichard (arch. de Lyon).
Guillaume d'Alnwick 152, 153.
Guillaume d'Auxerre 292.
Guillaume de Champeaux 193.
Guillaume de Conches 194, 196, 200, 204, 205, 211, 212-247.
Guillaume de Corbeil 226.
Guillaume de Nottingham 152, 153.
Guillaume d'Ockham 152.
Guillaume de Puylaurens 280.
Guillaume de Saint-Thierry 140, 193-211.
Guillaume de Ware 151, 152.

Hagen H. 29.
Haneberg D. B. von 8, 17.
Haring N. M. 199, 283.
Harl M. 278.
Hartel G. 25.
Haskins C. H. 226.
Hauler F. 5, 7, 8, 13, 14, 15.
Hauréau B. 68, 70, 231.
Haymon d'Halberstadt 272, 273.
Hefele C. J. 267, 268, 278, 282, 283.
Helm R. 233.
Helpericus 228.
Henquinet F.-M. 290.
Henri (card. d'Albano) = Henri de Marcy.
Henri de Clairvaux 279.
Henri de Gand 149, 151, 152.
Henri de Marcy 267, 281.
Hertz M. 213.
Hildebert de Lavardin 227.
Hippolyte de Rome 5-19, 27, 274.
Hirsch-Reich B. 141-148.
Horace 227, 228.
Hormisdas 22, 23, 27.

Hugon A. 267.
Huguccio de Pise 225, 226.
Hugues de Palerme 274.
Hugues de Saint-Victor 29-41, 42-66, 85, 105, 107, 126, 140, 225, 262, 339.
Hunt R. W. 212, 219, 220, 227-230.

Ildephonse de Tolède 272, 273.
Innocent Ier 21.
Innocent II 141.
Iohanicius 228.
Irénée de Lyon 27, 269.
Isaac de Stella 263.
Isidore de Séville 33, 101, 112, 113, 119, 142, 227, 244, 246, 270, 334.

Jacques de Lausanne 67-132.
Jay P. 133-136.
Jean (patriarche de Constantinople) 23.
Jean le Bègue 243.
Jean de Galles 87.
Jean Gerson (célestin) 344.
Jean Gerson (chancelier) 344-356.
Jean de Naples 152.
Jean Peckham 152.
Jean Quidort 152.
Jean Ruysbroeck 344.
Jean de Salisbury 220, 231, 232, 234.
Jean Scot Érigène 205, 209-211.
Jean de Séville 28, 40.
Jean de Wylton 153.
Jean de la Rochelle 108.
Jeauneau E. 212-247.
Jérôme 24, 29, 100, 101, 132, 145, 227.
Joachim de Flore 141-148, 275, 280, 281, 283.
Jourdain Ch. 237.
Julien de Tolède 29.
Justin (empereur) 22.
Justinien (empereur) 22.
Juvénal 227, 228.

Keeler L. W. 293.
Keil H. 213, 243, 244.
Kelly J. N. D. 279.
Kittel G. 24.
Klibansky R. 235.
Koch J. 150, 267.
Koetschau P. 278.
Kroymann A. 274.

Labande L.-H. 70.
Laborans (cardinal) 274, 275.
Landgraf A. M. 137, 138, 140, 141, 193, 219, 297, 300, 328.
Lasić D. 32.
Laurent Pignon 67.
Le Bachelet X. 277, 278.
Lebon J. 278.
Le Bras G. 136, 274.
Lebreton J. 271, 279.
Lechner J. 151.
Leclercq H. 267, 268, 278, 282, 283.
Leclercq J. 146, 267, 281, 283.
Leipoldt J. 5.
Léon le Grand 102.
Leonardo Bruni 237.
Liber de vera philosophia 275.
Liebeschütz H. 231.
Little A. 153.
Longpré E. 153.
Lottin O. 29, 31, 38, 42-66, 225, 290, 296, 297.
Lucain 227, 228.
Lucien d'Antioche 278.
Lucrèce 228.

Macedonius 282.
Macrobe 218, 222, 225, 227, 228, 237, 238, 243.
Magnus 25.
Malet A. 207, 208.
Manselli R. 279, 280, 281.
Mansi J. D. 267, 268, 276.
Marbode 227.
Marcel R. 233, 237.
Marchesi C. 299.
Marsile Ficin 233.
Marsuppini 233.
Martianus Capella 227, 228.
Martin V. 211.
Matthieu d'Aquasparta 148.
Meersseman G. 67.
Meiser C. 219.
Mellet M. 272.
Mersch E. 293.
Michaud-Quantin P. 226.
Michel A. 135.
Migne J.-P. 30, 31, 38, 40, 133, 134, 141, 217, 218, 273, 276.
Missale Gallicanum vetus 20, 21.
Missale Gothicum 21.
Mohlberg L. C. 20.
Morhmann Chr. 20.
Mombritius (Boninus) 273, 289.
Morelli J. 226.

Morin G. 276, 277.
Mullach F. G. A. 233, 237.
Munier Ch. 279.

Nestorius 282.
Nicolas Nicoli 214.
Nicolas Trivet 152.
Noët 274.
Novatien 25.

Ockenden R. E. 235.
Odilon de Cluny 29.
Odon d'Ourscamp 193.
Odon Rigaud 87, 290-343.
Oehler F. 274, 277, 278.
Optat de Milève 25.
Orbe A. 274, 278.
Origène 228, 277, 278.
Ostlender H. 193.
Ott L. 29-41, 140.
Oudin C. 230.
Ovide 227.

Paré G. 226.
Parent J.-M. 218.
Parra C. 212.
Pelster F. 284.
Pergamo B. 291.
Perino R. 202.
Philippe le Chancelier 290, 292-294, 296-302, 319, 336, 340.
Pierre Abélard 54, 193, 194, 196, 202-205, 207, 219, 282, 283.
Pierre Alphonse 142, 144.
Pierre d'Angleterre 148, 153.
Pierre le Chantre 275.
Pierre Hélie 212, 229, 231, 242.
Pierre Lombard 283, 284, 290, 301-303, 319, 321, 324, 325, 329-331, 334.
Pierre le Mangeur 106.
Pierre de Médicis 233.
Pierre de Poitiers 153.
Pierre de Ravenne 121.
Pierre de Saint-Benoît 97.
Pierre de Saint-Chrysogone 280.
Pierre de Sutton 152, 153.
Pierre de Tarentaise 152.
Pierre de Tewkesbury 153.
Pierre de Trabibus 152.
Pierre Valdès 267-271, 273, 276, 282-284.
Piolanti A. 133, 261.
Platon 138, 218, 227, 243, 308.
Pline l'Ancien 110.
Pogge 242.
Pollard T. E. 277, 278.
Poole R. L. 231.
Portalié E. 283.
Pouzet Ph. 267.
Praxeas 274.
Prévostin de Crémone 299.
Priscien 212-247.
Prosper d'Aquitaine 20, 50, 227.

Quasten J. 268, 271, 274, 278, 279.
Quétif J. 67.

Rahner C. 268, 276, 278, 283.
Raoul de Beauvais 212, 228, 229.
Ranulphe de Loxley 152.
Raymond Martin 145.
Raymond Rigauld 152.
Reeves M. 146, 147.
Remi d'Auxerre 227.
Remi d'Auxerre (Pseudo-) 272, 286.
Richard de Coninglon 152, 153.
Richard de Mediavilla 150, 151, 153.
Richard de Saint-Victor 29, 203, 210, 258, 262, 301, 327.
Riedlinger H. 248, 257, 258, 264-266.
Riudor L. 261.
Rivera J. F. 273.
Robert Holkot 152.
Roberts C. H. 27.
Rochais H. M. 281.
Roger II (év. Châlons-sur-Marne) 280.
Roger Bacon 236.
Roger Marston 151, 152.
Rondet H. 292.
Roscelin 282.
Russo F. 146.

Sabellius 195, 271, 274, 275, 277, 280, 282.
Sacramentarium Gelasianum 20, 21.
Sacramentarium Gregorianum 20, 21.
Sacramentarium Leonianum 22.
Sagnard F. 269.
Sarton G. 235.
Savigny F. K. von 226.
Schildenberger J. 25.
Schaarschmidt C. 231.
Schepens P. 276.

Schillmann F. 40.
Schmaus M. 153, 208, 209.
Schmidt M. A. 206.
Schneyer J. B. 67-132.
Sedulius Scottus 227.
Sénèque 88, 97, 99, 101, 126.
Sententiae Anselmi 137, 140.
Sententiae Sidonis 136-141.
Sérapion 27.
Serlo de Savigny 263, 266.
Sigebert de Gembloux 280.
Soden H. von 24.
Stace 227, 228.
Statuta Ecclesiae antiqua 268, 278, 279.
Steele R. 236.
Stegmüller F. 67.
Stracke H. 145.
Stülcken 13, 14.
Summa Sententiarum 47, 50, 53, 54, 136-141, 225.
Symbolum Quicumque 268, 276, 277, 279, 280, 282, 289.
Talbot C. H. 281.
Teetaert A. 153.
Tertullien 25, 208, 274.
Tertullien (Pseudo-) 142.
Testamentum Domini 8, 17, 19.
Theodolus 227, 228.
Thierry de Chartres 236.
Thillet P. 234.
Thomas d'Aquin 150-153, 202, 207, 208, 292, 302.
Thomas Eccleston 152.
Thomas de Pontefracto 152.
Thouzellier Chr. 267-289.
Thurot Ch. 212, 218, 219, 231, 240, 242.
Till W. 5, 14, 15.
Tissier B. 264.
Tixeront J. 268, 276.
Tondelli L. 146.
Tremblay P. 226.
Trithème (Jean) 67.
Trott M. 217.
Tyconius 25.
Ullman B. L. 213, 214.

Vaissete J. 267.
Valdès : voir Pierre Valdès.
Van den Eynde D. 47, 136-141.
Vanni-Rovighi S. 283.
Vernet A. 226, 227.
Vernet F. 142, 144, 283.
Vigile (pape) 22, 27.
Virgile 227, 228.

Wazon de Liège 279, 280.
Webb C. C. I. 221, 231, 232, 234.
Wilkins F. 153.
Williams A. L. 142.
Williams M. E. 283.
Wilmart A. 219.
Wilmet M. 6, 7, 14.
Wrobel J. 308.

Yves de Chartres 136, 140.

Zénon de Vérone 27.
Ziwsa C. 25.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

Tome XXVII

1960

Janvier-Juin

SOMMAIRE

B. Botte O. S. B. Un passage difficile de la *Tradition apostolique* sur le signe de croix 5

J. Gribomont O. S. B. *Ecclesiam adunare*. Un écho de l'eucharistie africaine et de la *Didachè* 20

L. Ott. *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis* 29

O. Lottin O. S. B. Questions inédites de Hugues de Saint-Victor (*fin*) 42

J. B. Schneyer. Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne O. P. 67

Notes :

P. Jay. Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire 133

D. Van den Eynde O. F. M. La *Summa Sententiarum* source des *Sententiae Sidonis* 136

B. Hirsch-Reich. Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden 141

P. Glorieux. Peut-on identifier P. de Ang. ? 148

Comptes rendus et notes bibliographiques (*Sommaire à la 2e page de la couverture*) 154

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement.

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

260 francs belges pour les **Recherches de Théologie ancienne et médiévale.**
160 francs belges pour le **Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.**
400 francs belges pour les **Recherches** et le **Bulletin.**

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale**, Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : OXFORD, Parker and Son Ltd., 27 Broad Street.

COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SOMMAIRE

ALGERMISSEN K., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
ALLEAU R. *De la nature des symboles* .. 187
ALTANER B. *Patrologia*. Traducida por E. CUEVAS y U. DOMÍNGUEZ-DEL VAL 166
ALTANER B. *Patrologie* 166
ALTMANN A., STERN S. M. *Isaac Israeli* 178
AMBROISE. *Traité sur l'Évang. de Luc* II. Par G. TISSOT 170
AMIOT F. *Vie de N. S. Jésus-Christ* .. 163
Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte XI 183
Archives de l'Église d'Alsace XXVI .. 184
AVERROES. *On « De generatione et corruptione » Middle Commentary*. By S. KURLAND 180
AVERROIS *Comment. medium et Epitome in De gener. et corrupt.* Rec. S. KURLAND 179
AVICENNA'S *De anima*. Ed. by F. RAHMAN 179
BAKOŠ J., v. IBN-SĪNĀ 178
BAUMGARTNER W., v. L. KÖHLER 155
Biblia VII. Per B. UBACH 155
Bibliothèque nationale. Catalogue général des mss latins IV 154
BLATT F., v. *Novum glossarium* 173
BÖER L., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
BONAFEDE G. *Spiritualismo* 188
BONNEFOY J.-F. *La primauté du Christ* 162
BORNKAMM G., v. H. VON CAMPENHAUSEN 182
BORNKAMM G. *Studien zu Antike und Christentum* II 161
BRLEK M. *Rukopisi* I 154
BUIS P. *Josias* 182
BUNTE W., v. *Mischna* 158
BURG A. M. *Marienthal* 186
BUYTAERT E. M. *Eusèbe d'Émèse* II .. 168
CAMPENHAUSEN H. von, BORNKAMM H. *Bindung und Freiheit* 182
CORRENS D., v. *Mischna* 158
CUEVAS E., v. ALTANER 166
CUTTAT J.-A. *La rencontre des religions* 186
DELESALLE J. *Cet étrange secret* 188
DE TONQUÉDEC J. *Principes de la philosophie thomiste* II, 1 187
DE VAUX R. *Institutions de l'A. T.* I .. 157

Domínguez-Del Val U., v. Altaner 166
Enchiridion de Verbo incarnato. Collegit B. M. Xiberta 190
Evangeliarium Assemani II. Vydal J. Kurz 177
Évangile de Thomas. Éd. par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, W. Till, Yassah 'Abd al Masīḥ 165
Feckes C., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
Franceschini Aet., v. *Itinerarium* .. 171
Gaechter P. *Petrus und seine Zeit* .. 165
Gélase Ier. *Lettre contre les Lupercales.* Par G. Pomarès 171
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XIV 184
Giet S. *L'Apocalypse et l'histoire* 160
Guillaumont A., v. *Évangile de Thomas* 165
Hengsterberg H.-E. *Philosophische Anthropologie* 189
Henry R., v. Photius 174
Ibn Khaldûn. *The Mugaddimah.* By F. Rosenthal 180
Ibn-Sīnā. *Psychologie* I-II. Par J. Bakoš 178
Itinerarium Egeriae. Ed. Aet. Franceschini et R. Weber 171
Kaiser O. *Mytische Bedeutung des Meeres* 156
Köhler L., Baumgartner W. *Supplementum ad Lexicon in V. T. libros* .. 155
Kurland S., v. Averroes et Averrois 179, 180
Kurz J., v. *Evangeliarium Assemani* 177
Levie J. *La Bible* 155
Lexikon für Marienkunde. Lief. 1-5. Hrsg. von K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes, J. Tyciak 164
Lowe E. A. *Codices Latini antiquiores* VIII 172
Marc A. *L'être et l'esprit* 188
Markovics R. *Grundsätzliche Vorfragen* 192
Mejia J. M. *La hipótesis de la naturaleza pura* 190
Meslin M., v. Vincent de Lérins .. 182
Mischna VI : *Toharot* 9. Von W. Bunte 158
Mischna I : *Seraim* 5. Von D. Correns 158
Nauck W. *Tradition und Charakter des ersten Johannesbriefes* 159
Niewalda P. *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium* 162
Nordhues P. *Kirckenbegriff des Louis de Thomassin* 181
Novum glossarium Latinitatis. Ma. Praefuit F. Blatt 173
Oakley A. *The Orthodox Liturgy* 183
Ogg G. *De pascha computus* 167
Ortiz de Urbina I. *Patrologia syriaca* 167
Owens J. *St. Thomas and the Future of Metaphysics* 187
Photius. *Bibliothèque* I-II. Par R. Henry 174
Pieper J. *Glück und Kontemplation* .. 192
Pomarès G., v. Gélase Ier 171
Porter W. S. *The Gallican Rite* 183
Puech H.-Ch., v. *Évangile de Thomas* 165
Quispel G., v. *Évangile de Thomas* .. 165
Rahman F., v. Avicenna 179
Rahner K. *Über die Schriftinspiration* 156
Rasolo L. *Dilemne du concours divin* 189
Reuss J. *Matthäus-Kommentare* 159
Rondet H. *Théologie du péché* 191
Rosenthal F., v. Ibn Khaldûn 180
Royauté de l'Immaculée 190
Saggi storici intorno al Papato 185
Salin. *La civilisation mérovingienne* IV 172
Schlier H. *Mächte und Gewalten im N. T.* 161
Schmaus M. *Von den letzten Dingen* .. 191
Schwartz E. *Gesammelte Schriften* III-IV 167
Stern S. M., v. Altmann 178
Thoby P. *Le crucifix* 163
Thurnheysen E. *La foi et les œuvres* 160
Till W., v. *Évangile de Thomas* 165
Tissot G., v. Ambroise 170
Tyciak J., v. *Lexikon für Marienkunde* 164
Ubach B., v. *Biblia* 155
Vincent de Lérins. *Commonitorium.* Par M. Meslin 182
Weber R., v. *Itinerarium Egeriae* .. 171
Xiberta B. M., v. *Enchiridion* 190
Yassah 'Abd al Masīḥ, v. *Évangile de Thomas* 165

L'Administration de la revue se charge volontiers de procurer à ses lecteurs tous les ouvrages signalés dans les *Recherches* et le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.*

R 7 DEC 1961

80-1